Schopenhauer
Wagner
Nietzsche

3 1761 09374867 1

Von

Theodor Lessing

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

N.B p 143
p 198-202.

Philos. H.
2639

Schopenhauer · Wagner Nietzsche

Einführung in moderne deutsche Philosophie

von

Theodor Lessing

„Sie dürfen früh des ew'gen Lichts genießen,
Das später sich zu uns herniederwendet."

202594
3. 5. 26

München 1906
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Germany

Erwin und Ida Bienert

— Doch ein Klippengestade aus glutendem Erz,
Es rage aus nächtlich dröhnender See
In die künftige Welt und werfe den Schein,
Der goldenen Schauer tönenden Schein
In entweihter Seelen frierende Nacht
Und lodre den Toten.

Ludwig Klages.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkungen	1— 4
Erstes Kapitel: Schopenhauers Persönlichkeit und Problem	5— 50
1. Die Persönlichkeit	5— 36
2. Das Problem	36— 50
Zweites Kapitel: Schopenhauer als Vollender Kants	51— 83
Drittes Kapitel: Psychologie des Weltschmerzes	84—132
1. Geisteskultur und Pessimismus	84—101
2. Das axiologische Problem	101—107
3. Das Gesetz der Entwirkung	107—115
4. Die Wonne am Weh	116—132
Viertes Kapitel: Schopenhauer und die Kunst	133—172
Fünftes Kapitel: Die Schule Schopenhauers und Richard Wagner	173—208
1. Die Schule Schopenhauers	173—196
2. Richard Wagner	197—208
Sechstes Kapitel: Richard Wagner und Nietzsches Kampf	209—249
1. Die beiden Urtendenzen	209—218
2. Zur Analyse Wagners	218—226
3. Wagner und Nietzsche	227—247
Abschluß	247—249
Siebentes Kapitel: Nietzsche, der Skeptiker	250—302
1. Die Moral der Schönheit	252—263
2. Der Künstler	263—273
3. Das neue Problem der Pia Fraus	273—278
4. Lehrer und Zeitgenossen	278—287
5. Der Freigeist	287—302

Seite

Achtes Kapitel: Das Kulturproblem . . . . . 303—346
1. Der Untergang des Lebens im Wissen . . . . . 304—322
2. Philosophie der Not . . . . . 322—329
3. Nietzsche und die Frauenfrage . . . . . 329—334
4. Die Endlichkeit und Entropie des Lebens . . . . 335—343
5. Das Ende . . . . . 343—346

Neuntes Kapitel: Die Umwertung aller Werte . . 347—407
1. Wertung und Wert . . . . . 349—356
2. Der Urwert . . . . . 356—365
3. Die Revision der Werte . . . . . 365—372
4. Kritik der Umwertung . . . . . 372—384
5. Ästhetischer und sozialer Wert . . . . . 384—394
6. Der Sozialismus . . . . . 394—404
Abschluß . . . . . 404—407

Zehntes Kapitel: Der Übermensch . . . . . 408—476
Erstes Stück: Übermensch und Übermenschen.
1. Die Verkündung des Ideals . . . . . 408—410
2. Die psychologische Herkunft des Ideals . . . . . 410—415
3. Jünger und Affen des Ideals . . . . . 415—426
4. Nietzsche, der Erkenntnislyriker. Schon wieder und Noch nicht . . . . . 426—433
5. Begriffs- und Instinktphilosophie . . . . . 433—436
Abschluß . . . . . 436—438
Zweites Stück: Substanz und Funktion.
1. Erfüllungsethik und Arbeitsethik . . . . . 438—445
2. Die Grenze der Erfüllungsethik . . . . . 445—449
3. Nietzsches Widersprüche . . . . . 449—455
4. Die ewige Wiederkehr . . . . . 455—463
5. Der Untergang . . . . . 463—476
Nachworte . . . . . 477—479

Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum
Gratulor. Haec aetas moribus apta meis.

Vorbemerkungen.

In Tagen, wo man ganz Deutschland mit abstrakt raisonnierender Literatur pflastern könnte, die keiner nötig hat und keiner liest, und wo das, was man noch immer „Philosophie" nennt, Achselzucken und Verachtung findet, da bedarf es wahrlich einer Rechtfertigung, wenn ein nicht durch Autorität geschützter Gelehrter Gelegenheitsvorträge wie die folgenden in Druck gibt. Aber vielleicht erwirkt die Entstehungsgeschichte der vorliegenden zehn Vorträge mir die Sanktion ihres Erscheinens. — Das Jahr 1904 verbrachte ich als Lehrer an einem kleinen Landerziehungsheim bei Dresden, das zuerst in Deutschland den wichtigen Gedanken verwirklichte, beide Geschlechter gemeinsam zu erziehen. Da nun in Dresden die Fortbildungsmöglichkeiten, zumal für Frauen, beschränkt waren, wagte ich teils im Anschluß an Bildungsvereine, teils auf eigene Faust Volkshochschulkurse ins Leben zu rufen, Vortragszyklen, an die sich gelegentliche Referate oder Diskussionen schlossen und in denen ich im Laufe zweier Semester psychologische und sozialwissenschaftliche Themata, sowie Hauptprobleme der Biologie behandelt habe. — Dem Wunsche der Hörer, diese Vorträge zu besitzen, komme ich nun schließlich, wenn auch nicht mit ganz reinem intellektuellem Gewissen entgegen, indem ich den ersten

jener Zyklen „über Schopenhauer, Wagner und Nietzsche“ dem Vergessen entziehe. Es handelt sich um Vorträge, die zur ersten Einführung in die Seelenwelt der drei größten Gestalter unserer Tage dienen sollen. Damit aber ist gesagt, daß sie nicht historisch, philosophie-geschichtlich gemeint sind, nicht die Werke der drei großen Künstler- oder Priesterphilosophen ersetzen, reproduzieren, und in populärer Wendung vermitteln möchten; sondern ihre Philosophie einerseits psychologisch zu erklären und verständlich zu machen, andererseits die Kernprobleme zu isolieren versuchen, um den philosophischen Gehalt ihrer Gedanken abermals zum Gegenstand des Philosophierens zu erheben. — Zuletzt aber sind sie von dem Wunsche getragen, womöglich über diese Denker hinaus, selbständig weiter zu bauen und vom Standpunkt eines andersartigen Systems, die Bedingtheiten der drei größten Gegenwartsmenschen aufzuweisen. — Nicht einen Augenblick kam ich dabei von dem Bewußtsein los, mit dem Abdruck solcher Vorträge immer noch etwas Vorläufiges, sehr Unvollkommenes, sehr Unreifes zu bieten. Und selbst das Bekenntnis, daß diese Gedankenzüge unter Not und inneren Hemmungen niedergelegt sind, kann mir nicht hinweghelfen über die peinliche Gewißheit des Anfängertums, der Unsicherheit in Feinheiten und gedanklichen Details, der Unausgeprägtheit und des nervösen Ringens in Sprache und Form: bald zu laut, zu grell, und einseitig übertreibend, im Bemühen nur klar zu werden und nichts zu versäumen, bald noch zu zagend und vorsichtig; oft zu schwierig und gelehrtenhaft, öfter auch zu sprunghaft und ungefähr. — Auch drängt sich mir bei der Drucklegung nur zu deutlich auf, wie recht Fr. Th. Vischer hat, wenn er sagt, daß „eine gute Rede keine gute Schreibe“ sei. Diese Vorträge nämlich wurden frei, nur an Hand vorher überlegter kurzer Notizen gehalten und erst nachträglich nach Niederschriften der Hörer ausgearbeitet. — Dadurch aber blieb an einem Teil von ihnen viel von der improvisierten, impressionistischen Form

haften; andere Teile dagegen wurden von mir ergänzt, erweitert, und erst für den Druck hinzugefügt oder ausgefeilt. — Die Vorträge sind in einem großen Saale des Dresdener Hauptbahnhofes gehalten worden. Während ich sprach, fiel mein Blick auf die mächtigen Glasdächer und schönen Eisenkonstruktionen, auf Stahlrippen, Bögen, Brücken und Kuppeln, die Zweckmäßigkeit und Angepaßtheit unserer Tage, unsern Stil; eine neue Schönheit und Kunst, die aus sozialem Nutzen und wirtschaftlichem Fortschritt gewonnen und an praktisches Handeln geknüpft ist. Wir hörten das Donnern und Stampfen mächtiger Maschinen und atemloses Brausen von Bahnzügen in diese Vorträge dröhnen. Wir standen vor einer Welt von Dampf und Eisen, keuchender überwachter Arbeit, Ruß und Stahl. — Aber das war uns recht. Denn so wurde der Ort zum Symbol für die philosophische Richtung und das umfassende Lebensziel, dem auch ein bescheidenes Gelegenheitsbuch dienen darf und dienen kann. Ein Ziel, das der Doppeltendenz des modernen Menschen entspricht: einmal seinem Wunsche, inmitten von Lärm und Unrast der gehetzten großstädtischen Arbeit nach dem stillen Gartenport zu fahnden, wo Ideen und Ideale, Mächte des Herzens und betrachtender Einkehr neu zu ihrem Rechte kommen. Sodann der unvergleichlich wichtigeren, andern Tendenz: alle substanzialen Werte, alle Werte der Kunst, Religion oder Wissenschaft, die noch abseits vom Wege der großen Massen gehütet werden, gerade in den Kampf und hastende Not alltäglicher Geschäfte zu tragen, damit das Leben vom Geiste aus gebändigt und alles, was große Vereinsamte schaffen, dem Volke zugewendet werde, das sie doch schließlich geboren und genährt hat. Der Substanzwert soll für neues Handeln produktiviert und in funktionelle Werte gewandelt sein, bis endlich das Niveau des Gesamtlebens zu seiner erschöpfenden Grenze gesteigert ist. Somit aber kann der Wille solcher Schriften wie der vorliegenden nur der sein, zu den

menschlichen Büchern gerechnet zu werden, die man herabzumindern aber zu lesen pflegt. Und was außerdem an neuer wissenschaftlicher Einsicht etwa in ihr stecken mag, das wünschte ich, möchte, wie vielleicht spätere selbständigere Arbeit von ehrfürchtiger Schülerschaft zeugen zu Theodor Lipps, August Weismann und Georg Simmel, die jenen Dresdener Kursen als meine privaten Hausgötter vorschwebten. — Damit aber möchte ich am liebsten über das schmerzlich fertig gewordene Werkchen die resignierenden Worte aus dem zweiten Buche der Makkabäer setzen: „So will ich nun hiemit das Buch beschließen. Und hätte ich es lieblich gemacht, das wollte ich gern. Ist es aber zu gering, so habe ich doch getan, so viel ich vermochte. Denn allzeit Wein oder Wasser trinken ist nicht lustig. Sondern zuweilen Wein, zuweilen Wasser trinken, das ist lustig."

Erstes Kapitel.

Schopenhauers Persönlichkeit und Problem.

1. Die Persönlichkeit.

> „Du sollst nicht gerecht sein gegen ihn, denn wohin kämen die Besten von uns mit der Gerechtigkeit? Nein, aber denke an ihn, wie er die Stunde war, da Du ihn am tiefsten liebtest." J. P. Jakobsen.

Wir treten in ein würdiges Patrizierhaus der alten See- und Handelsstadt Danzig. Der helle Sand der Hausflur, die blank geputzten Messinggeländer der Treppe, die Reinlichkeit und Sorgfalt des Hausrats bezeugen, daß lange Traditionen holländischer Kaufmannsvergangenheit in der hier wohnenden Bürgerfamilie lebendig blieben. Rechts geht eine Türe in die Kontors. Da drinnen wirkt der Senior des Hauses, der Chef der Firma, Herr Floris Schopenhauer. Ein mittelgroßer, äußerst beweglicher, peinlich sauberer Mann. Ein jähzorniger, eigensinniger, cholerischer Charakter. — Noch in reiferem Alter, achtunddreißig Jahre alt, schloß er seine Ehe mit der Tochter des Danziger Senators Trosiner, einem achtzehnjährigen, blühend schönen Mädchen, kalt, exaltiert und nüchtern! Sie sah in dieser Heirat das Mittel, um ihren Lieblingsneigungen nachzugehen, schöngeistigem Seelenaustausch und geistreichelnder Betrachtung. — Am 22. Februar 1788 wird der kleine Artur geboren. Ein leidens-

tiefes, liebebedürftiges Kind. Es wächst in dem großen, weißen Hause heran. Es hofft und leidet und wiegt sich in maßlosen Träumen der Kindheit. — — Armes Kind! — Du wirst erleben, wie diejenigen, welche du am tiefsten liebst und denen du deine lauterste Seele gibst, dich am schmählichsten ausliefern und verlassen. Du wirst das ganze Gewirre von Schuld und Schicksal erfahren. Das ganze bunte Wechselspiel von Wahnsinn und Irrtum. Dieses unsägliche Leben, das du geknebelt und ohne Möglichkeit der Abhilfe durchschaust. So tief wie kein zweiter sollst du in die grauenhaften Irrgärten der Menschenseelen blicken und hinter die strahlende Kulisse der bunten empirischen Wandelwelt. Du mußt am Anblick der andern leiden. Aber weit mehr als unter Teilnahmlosigkeit und Roheit, Stumpfheit und Unverstand leidest du an dir selbst. Am wahnsinnigen Stolze uneingestandener Wehrlosigkeit. An der weltfremden Begehrlichkeit glückverzagten Lebenshungers. An der Menschensehnsucht der Einsamsten. An der Reizbarkeit, dem Beachtungswahn, dem Mißtrauen des in die Ecke Gedrückten, der qualvollen Strenge, mit der sich duldende Weichheit zu umpanzern liebt. So setzt die reine Seele Flecken an. Sie erzeugt den Geist, den Groll und die Bosheit, mit der von jeher große Satiriker und Dichter ihre eigne Unzulänglichkeit an der Welt ausgelassen oder ihr Schicksal an andern gerächt haben. Sie erzeugt den Witz und die Schärfe, bei deren Anblick man beten möchte: Gott erlöse ihn von seinem Witz und seiner Schärfe. Sie erzeugt das schneidende Weh des Sarkasmus, in dem verschluckte Tränen glühn. Sie erzeugt den Zynismus der verschütteten Scham. Sie erzeugt jenes Poltern und Glänzen, Leuchten und Flammen, das wie Blitz und Donner aus zerrissener Wolke, aus einem gequälten Leben bricht. Und der zu äußerster Wachheit emporgepeitschte Geist sieht und erkennt das alles. Er erkennt die Welt in ihrer ganzen gleichgültigen Zielloſigkeit; er sieht sie fruchtlosem Spiel und Untergang geweiht und sieht sich selbst in

ohnmächtiger Verkehrtheit in dieses Spiel und diesen Untergang verflochten und mit dem höchsten Wollen zermalmenden Mitleidens dennoch unfähig, irgend etwas zu können, als zu spiegeln und zu schaun. . . Auf einer Wanderung über schneebedeckte Gletscherfelder kommen wir im Gebirge bei Nacht an eine Talmulde, aus der ein schwarzer eingeklemmter Gebirgssee tief und hoffnungslos hervorstarrt. Er blickt uns grauenhaft und schweigend an, wie ein schwarzes Auge, das Auge der Erde! Ein reines schuldloses Kinderauge, fragend und hoffnungslos, zweifelnd und nicht mehr zweifelnd. In seiner klaren Tiefe spiegelt sich alles. Die hereinbrechende Nacht, das blaue Eis! Die gräßlichen Schattengebilde, der starre Tod! Ein furchtbarer Schauder, eine gelähmte Angst liegt in seinem wissenden Starren. Und dennoch, und grade darum ein ungeheurer Mut, eine allerletzte Resignation, die aus geschauter Notwendigkeit bricht. Der Heroismus des Stolzes, der zu jedem Schicksal „Ja" sagt. Nur, um nicht gezwungen zu sein, in Tränen und Jammern Ja sagen zu müssen. Die Unbezwingbarkeit der großen Leichen. Ein solches Erdenauge, solche Unbezwingbarkeit spricht aus Schopenhauer. —

Zehn Jahre nach der Geburt des Knaben bringen die Eltern ein kleines Mädchen zur Welt. Die Schwester Adele. — Sie war eine Seele von so hohem Aufschwung, so starker Liebefähigkeit, daß sich nicht absehen läßt, was aus ihr erstanden wäre, wenn die Entwicklungsbedingungen für Frauen andere gewesen wären. Wenn sie nicht gewesen wären, wie sie auch heute noch sind. Wir lesen in den Tagebüchern Hebbels eine Bemerkung über die groteske Häßlichkeit dieses unglücklichen Mädchens. Sie war, als sie als Kunstgewerblerin in Rom lebte, mit ihrer mimosenhaften Seele nur Gegenstand höhnischer Aufmerksamkeit. — Es ist kein Zweifel, daß die unglückliche Abkunft, die friedenlose Atmosphäre des Elternhauses für die Lebensrichtung beider Kinder bestimmend

wurde. Aber es wäre gleichwohl unrecht, wollte man daraus, wie oft versucht wird, eine Erklärung oder gar die Widerlegung der objektiven Lehrmeinungen Schopenhauers herleiten. — Wir wissen über die rassenbiologischen, rassenhygienischen Umstände der Genialität sehr wenig. Die allzugewöhnliche Weisheit, daß ein gesunder Körper und harmonische Anpassungsbedingungen auch die Voraussetzung harmonischer und gesunder Leistungen seien, der triviale Satz bonne ou mauvaise santé c'est notre philosophie — zeigen sich vor der Erfahrung nur sehr selten stichhaltig. Denn wir hören Gedanken der höchsten Gesundheit und Glückseligkeit aus dem Munde Siecher und Sterbender. Die Geschichte der Kunst möchte nicht die großen Blinden entbehren. Und wir können zweifeln, ob ihre Schwindsucht wirklich ohne Beziehung blieb zu der Innigkeit der geistigen Leistung bei Spinoza und Pascal, bei Kierkegaard, Novalis und Schiller. Eine schwache Frühgeburt, wie Hobbes, legt die längste, tüchtigste Lebensbahn zurück. Aus einer Trinkerfamilie geht Hebbel oder Beethoven hervor; aus einem Epileptiker ein Napoleon. Kurz: wir ahnen nicht, in welchem Zusammenhang grade die Abnormität einer Geburt oder der Erziehung zur äquivalierenden Besonderheit und Einzigartigkeit seelischen Lebens steht. —

Es sind nun fünfzehn Jahr, seit ich zum erstenmal an das Grab in Frankfurt trat. Ich erinnere mich, wie ich damals einen Kranz hinaustrug, wie, als ich ihn niederlegte, in eine seiner Blumen ein Schmetterlingspaar sich niederließ. Unter dem breiten Granitstein lag Schopenhauer, der „Negierer des Willens zum Leben". — Ich weilte damals bei einem väterlichen Freunde, Wilhelm Jordan. Er hatte ihn persönlich gekannt, hatte mit ihm diskutiert und ihn zusammen mit Friedrich Hebbel in seiner Wohnung am Mainufer besucht. Ich wurde nicht satt, seinen Berichten zu lauschen, und jene Stätten, die er bewohnt hatte, suchte ich auf.

— Nun soll uns das äußere historische Material aber nicht kümmern. Wir wollen lediglich zu Beginn einige intime psychologische Züge aneinanderstellen, die uns ein wenig in den Menschen hineinblicken lehren. — Man erzählt, daß er als Kind seinen kleinen Schuh in einen Milchbottich geworfen habe, und dann habe er gebeten, er möge nun freiwillig wieder herauskommen. Ein solches Vertrauen, solch naiver Kinderglaube und nachtwandlerischer Optimismus scheint mir auch durch sein späteres Leben zu gehen. Aber grade dieser unternehmungsfrohe Optimismus fügt es, daß er immer wieder ernüchtert, betört, enttäuscht und verbittert wird, bis sich der mißtrauische Menschenmäkler und weltverachtende Einsiedler gestaltet. — Aus der reiferen Jugend ist vielleicht kein Zug so entscheidend gewesen, wie jener, daß man gerade seinen Bildungshunger und Wissensdrang benutzt hat, um ihn zum Verzicht auf höhere Bildung zu zwingen. Die Eltern nämlich unternahmen eine mehrjährige Reise durch Europa. Er aber erhielt die Erlaubnis, an ihr teilnehmen zu dürfen nur unter der Bedingung, daß er nach ihrer Vollendung in ein Kontor einzutreten habe. Nach jener Reise arbeitet er daher als Kommis in Hamburg. Plötzlich aber stirbt sein Vater. Die Mutter bricht nun den Danziger Hausstand ab und begibt sich, ohne dem Jungen Lebewohl zu sagen (denn sie fürchtete „das Echauffement eines ausdrücklichen Abschieds"), nach Weimar. — In Weimar herrschte damals jener klassische Lebenskreis, bei dessen Erwähnung dem Deutschen üblicherweise die Augen fließen, bei dem der Magister etwas wie „ästhetische Selbstzucht", „harmonische Bildung" oder „humane Kultur" zu sagen pflegt. Es war ein unausstehliches artistisches Faulbett, ein Muster an vergnüglicher Selbstgenügsamkeit und sanft verspielt geschmackvoller Tändelei. Jedes kleine Weimarianer Bürgermädchen fühlte unendliche, interessante Gefühle und half die soziale Frage lösen, wenn man bei Kaffeeausflügen auf den Ettersberg die Armenbüchse herumgehen ließ.

Die kräftigsten, unzufriedensten Talente Deutschlands wurden in Weimar humanistisch gezähmt, historisch verbildet und akademisiert. — Wir lesen mit inniger Ergriffenheit die heißen jungen Briefe, in denen der Hamburger Lehrling die schreibselige Mutter anfleht, ihn nach Gotha zu nehmen und dort studieren zu lassen. Und dann nimmt er, schon in reiferen Jahren stehend, wirklich noch das Studium auf; ein großgestimmter Jüngling, überall empfangend und forschend, aber beständig durch die häuslichen Verhältnisse beunruhigt. Zuerst durch Liebesaffären der Mutter, späterhin durch die Sorge um seine materielle Zukunft, hinsichtlich deren er sich sehr umsichtig und praktisch, aber auch kleinherzig und ängstlich benommen hat. — Wir sind heute geneigt, manche Züge jener Zeit als exzentrisch, ja als pathologisch anzusprechen, die doch lediglich kulturhistorisch zu deuten sind. Das fällt mir namentlich an den Essays eines deutschen Arztes auf, des Herrn Möbius, der die Kunst, an jedem hervorragenden Menschen irgend welche pathologischen Symptome aufzuspüren, zu einem monomanischen Zwangsimpulse ausgebildet hat. — Es ist noch die Zeit der Tränenseligkeit und seraphischen Händedrücke im gnidischen Lustwäldchen oder amatusischen Myrtenhain. Der Umarmungen, Schwüre, Tagebücher und Briefe. Man hat noch nicht eiserne Zwecke und harte Arbeit. Man litt unter der Not des Lebens so wenig, daß man Zeit genug hatte, sie zu beweinen. Man war melancholisch und schmachtend, man schwelgte in Reflexion und Bildern, wie es zu allen Zeiten Vorrecht der Jugend ist. — Denn es gibt ein Gesetz der Ökonomie und seelischen Übung, welches sich in der Entwickelung der Menschheit, der Völker wie jedes einzelnen wiederholt: Die Jugendstufe jeder Bildung und Kultur muß sich einüben, zurechtfinden und langsam auf Notwendiges beschränken lernen. Dazu aber macht sie es wie das Kind, welches Klötze nötig hat, um sich daran die Zähne durchzubeißen, durch die es sich später ernähren kann. —

Sie hat noch Überschuß an spielender Energie, an Zeit zu vagem Träumen und Fühlen. Die Religion, die Metaphysik und das Vorherrschen der ästhetischen, religiösen, subjektiven Interessen entspricht der Jugendlichkeit einer Menschengruppe. Ein Überschuß an Kräften wirft sich auf überflüssige Probleme, schleift sich aus an ertifteltter Spitzfindigkeit, lernt Beschränkung und Reife in unverstanden, ins Blaue vergeudeter Erregung. — Für diese „Werterkultur" ist es etwa charakteristisch, wenn Sohn und Mutter aus benachbarten Zimmern sich zwischen mündlicher Kontroverse lange Briefe schreiben, um sich die gegenseitigen Gefühle klarzulegen. — Für den jungen Schopenhauer aber, der das Ästhetentum jener Tage niemals von seiner Wissenschaft abstreifte, wird nun am verhängnisvollsten, daß er zu den wenigen, die er als Menschen verehrt, kein tieferes persönliches Verhältnis findet. Zunächst nicht zu Goethe. Denn wir wollen uns nicht verbergen, daß Exzellenz Goethe mehr Licht als menschliche Wärme auf ihre Umgebung ausstrahlt. Sie zog um sich einen konsolidierten, soignierten Kreis. Eine gleichmäßig gesättigte, beruhigte Temperatur. Kühne, gewaltig bewegte Seelen mochten da wohl oft verhungern oder frieren. — Denn was um Goethe herum fruchtbar und jung war, das hat der Olympier gar leicht übersehen. Das Anmutige, Artige, Liebliche, Mittlere und Maßvolle, das Beruhigende und Harmonische lag ihm zu nahe. Er blieb alkyonisch tändelnd in Gefühl und Leidenschaft. Er blieb auch als Freund (etwa Eckermann gegenüber) ohne rechte Hingabe. Er war ein ästhetischer Individualist. Und auch gegen Herder, selbst gegen Schiller hatte er keine Opferkraft. Denn das letzte fanatische, schmerzliche Pathos lag ihm ferne. Er besaß es auch nicht für die Frauen. Und auch für seine Kinder, auch gegen Christiane empfand er nicht die äußerste Verantwortlichkeit. In den Tagen schwerster Bedrängnis ignoriert er Fichte. Zeigt sich gegen Beethoven steif und gönnerhaft. Schweigt zu Heine,

kehrt gegen Bürger den Minister heraus. — Und wie mißversteht er Spinoza, mißversteht Plato! Er nimmt von ihnen an; grade so weit, als er zu synkretistischem Hausgebrauch verwerten kann. Sobald aber das Denken über die angenehm spielerische Zone konkreter Beschaulichkeit und geschmackvoll schöner Weltweisheit hinaustreibt, geht er eben nicht mit, und lehnt väterlich vorsichtig ab. So vertrübt er sich vor allem Kant. Und auch dem Vaterlande, auch der Menschheit gegenüber im Grunde keine ins Ewige, ins Überschwängliche tragende Leidenschaft! — Auf der Wahlstatt von Jena wird Knochenlehre getrieben, in der Winterkampagne Farbe beobachtet, in der Revolution ein schöngeistiger Briefwechsel mit Schiller unterhalten. Er weiß, wie das Leiden aussieht, nicht aber, wie es leidet. Menschenleben wie Sterben, Weltenbrand und Völkertod sind schließlich ein Schauspiel. Und man muß bei dem allem die Dehors wahren, man darf die Kontenance nicht verlieren. Ach, keine Weltanschauung ist so geschmackvoll, so harmonisch, so gesund wie die Goethesche! — Eine endlose Reihe unprägnanter Talente finden im klassischen Weimar ihre Zuflucht. Die geschwätzigen Schlegels oder die Stolbergs kommen und gehen und der unselige Zacharias Werner. Aber Kleist hungert und verhärmt sich, und Byron, Goethes leiser Neid, stirbt seinen großen Sühnetod. — Wie gewunden, kleinmeisterlich, geheimrätlich ledern lauten seine Antworten auf Schopenhauers hilfesuchende Briefe. Und doch wußte er, was in Schopenhauer steckte. Denn seine Tagebücher zeugen von der Unruh, die ihn bei den Einwänden gegen die Farbenlehre ergreift, als der junge Gelehrte sich mit großer Sicherheit auf die Stellen stürzte, an denen Goethe sich nicht fest weiß. Und dennoch liegt hier ein Beispiel vor für die merkwürdige Kompliziertheit des Ineinanderspielens von objektiver und subjektiver Wahrhaftigkeit. Schopenhauer wie Goethe fühlten sich als einsame Blutzeugen neuer physikalischer Wahrheit. Und beide waren durch

Experiment und Empirie bereits überholt. Sie entfalten ihr höchstes subjektives Pathos grade an dem Punkte, wo der eine den Irrtum des andern zu erkennen glaubt, gleichzeitig aber doch noch selber irrt. So zeigt die Geschichte der Wissenschaft, daß es Märtyrer und Helden der sachlichen Verkehrtheit gibt, so wie höchste Unschuld und Reinheit wohl im Verfolgen objektiven Verbrechens dargelebt werden kann. —

Auch zu den großen Philosophen der Romantik gewinnt Schopenhauer kein persönliches Verhältnis. Aber gerade diese Philosophen muß der Historiker — so sehr er selbst auch wohl gegen diese Einreihung wettern würde —, als die eigentlichen Gesinnungsverwandten seiner Philosophie bezeichnen. Auch Schopenhauer ist noch das Kind eines romantischen Geistes, aus welchem die logische Schule Hegels, die moralische Fichtes, die ästhetische Schellings sich entbanden. Er ist ihnen allen an Reichtum der Anlage, vielseitigem Interesse, Klarheit und leidenschaftlich-sinnlicher Lebendigkeit überlegen. Aber in einzelnen Richtungen übertrifft ihn Hegel durch die beispiellose Fanatik selbstherrlicher Abstraktheit, Schelling an konstruktiv synthetischer Fantastik, Fichte als moralische Kraft und geschlossener Mensch. Mit unendlicher Bosheit, in peinlich vergifteten Invektiven, voll Geist und erlesener Grobheit hat er diese „Unsinnschmierer" und „Köpfeverderber", „Charlatane" und „Windbeutel" abgefertigt. Sie werden unter seinem Gesichtswinkel zum Prototyp der feilen, charakterlosen „Universitätsphilosophie", die der Landeskirche oder der Büreaukratie Handlangerdienste tut und dafür von ihr genährt und hochgelobt wird. Gegen sie wendet sich der Stolz des einsamen, nur auf sich selbst gestellten Kämpfers. Aber mögen auch gerade diese Seiten für den großen Lesepöbel die eigentlich anziehenden und amüsanten in den Werken Schopenhauers sein, für uns sind sie peinlich und traurig zu lesen. Denn es sind

Wunden, die hier zu bluten beginnen. Und da gehen wir lieber ehrfürchtig vorüber. Denn wir schämen uns, allzu genau hinzusehen. Wir schämen uns, daß ein großer Geist, ein starker Charakter solche Wunden *hat*. Und *wenn* er sie hat, dann sollte er stolz genug sein, wie Coriolan und sein Leiden in Vergessenheit bergen. Denn der breite Pöbel auf den Märkten hat nicht das *Recht* mit seinen scheelen, liebloſen Augen die Narben eines *Menſchen* zu beſichtigen, mit unlauteren Fingern seine Wunden neugierig zu betaſten. Schopenhauer aber war niemals, wie Goethe, dem Leben gegenüber *Genießender*. — Er war niemals kühl, spielerisch, Hofmann oder Halbgott. Niemals selbstgerecht, lehrhaft, unbewegt, egozentrisch. Er war es wohl in seiner Maxime, aber nicht in seiner Natur. Er war auch in seinen Leidenschaften mehr ein Wild als Jäger. Und von unerbittlichem Ernst, von innerlichstem Pathos. Er war ein jugendlicher, primitiver, unendlich aktiver Charakter. Als Geist wohl differenzierter und subtiler denn als Seele. Sein erkanntes Ideal und sein empirisches Wesen fallen freilich weit auseinander. Aber dieser Abstand erscheint uns *darum* so groß, weil er beständig unter dem Aspekt des Allerhöchsten und Erhabensten zu leben gewohnt ist, weil sein Erkennen niemals das Gegebene beschönigen, sondern stets am Leitbild der höchsten Wahrheit berichtigen will und wir nun unwillkürlich den Maßstab dieser ethischen Postulate auch an sein natürliches Menschentum legen müssen. Er mag somit brüchig und disharmonisch gewesen sein. Aber er war ganz Kämpfer, ganz *Menſch*. Gewiß hat auch viel Schuld an seinem Schicksal gewoben und weil verschuldetes Unglück ungerechter und grausamer ist als schuldloses, müssen wir sein scheinbar gesichertes Leben als eine der qualvollsten Tragödien betrachten, und zahllose, scheinbar äußerliche Züge dieses im ganzen wenig *bekannten* Lebens scheinen uns für die innere Qual einer merkwürdigen Persönlichkeit zu sprechen. Doch nur eine Kleinigkeit

will ich erwähnen, weil gerade diese in fast belustigender Weise den Widerspruch des Lebens gegen die Theorie oder besser gesagt die Notwendigkeit der Theorie als Schutzventil oder Gegengift für ein Leben zu dienen, uns beleuchten kann. Es ist die Art, wie er in Venedig die Bekanntschaft Byrons zu machen versäumt. Beide, Byron und Schopenhauer, standen zu jener Zeit in der Blüte schmerzlicher Überzeugung von der Nichtswürdigkeit ihres Lebens und der Wünschbarkeit buddhistischer Entsagung. „Mit meiner Geliebten", so erzählt Schopenhauer, „ging ich auf dem Lido spazieren, als meine Dulcinea in der größten Aufregung aufschrie „Ecco il poete inglese". Byron sauste zu Pferde an mir vorüber und die Donna konnte den ganzen Tag diesen Eindruck nicht los werden. Da beschloß ich, Goethes Brief nicht abzugeben. Ich fürchtete mich vor Hörnern. Was hat mich das schon gereut." — Man hat es nun wahrlich leicht, die Objektivität eines Buddhisten zu bezweifeln, der sich von solcher Art zufälligen Leidenschaften und Erlebnissen bestimmen läßt, und in fünfzigjähriger Menschenferne und selbstwilliger Einsamkeit sich schließlich zum unsozialen, apodiktischen Kauze entwickelt. Man könnte leicht seine Philosophie mit einem Hinweis auf die Sonderlingsnatur und launenhafte Willkür seines Denkens verdächtigen. Aber zunächst hat man nicht die Schönheit einer Blume dadurch widerlegt, daß man etwa nachweist, sie habe zu ihrem Wachstum steiniges oder sumpfiges oder sonstwie abnormes Erdreich nötig gehabt. Und sodann wäre noch zu fragen, ob die Philosophie Schopenhauers wirklich nur psychologisch und nur aus subjektiven personalen Faktoren erklärt werden kann. Und die Antwort auf diese Frage läßt uns einen tiefen Blick in ein fundamentales Problem tun, welches diesen Denker, wie kaum ein zweites, lebenslang beschäftigte und auf welches mehr noch sein Leben und seine Persönlichkeit als seine tiefsinnige Theorie wundersames Licht wirft, — ich meine die Frage nach der

biologischen Eigentümlichkeit der überbegabten Menschen oder „Genies“ ...

Das Wort Genie kommt von dem Worte γενος, Geschlecht. — Darin aber liegt zuvörderst der Hinweis, daß nicht das subjektive, persönliche, sondern das generelle, kollektive Moment für das Zustandekommen ungewöhnlicher Leistung entscheidend ist. Und zwar müssen wir den Begriff der Genialität zunächst mechanisch-quantitativ fassen. — Das Genie ist für uns der Typus seiner Gattung, und das heißt, daß diejenigen Anlagen, Möglichkeiten oder Fähigkeiten, welche eine bestimmte Gruppe charakterisieren, von ihm, als von einem einzelnen Vertreter dieser Gruppe, dynamisch mächtiger und daher eindrucksvoller oder eindringlicher als von andern repräsentiert werden. Dies aber ist möglich auf Grund von Vererbungstatsachen, die wir zwar im einzelnen nicht kennen, bei denen aber zweifellos das Gedächtnis der Art, als eine Summe aller bereits instinktivierten uud mechanisierten Betätigungen der Gruppe, der entscheidende Faktor ist. — Denken wir uns nun zu unserer Orientierung jede Gruppe, wie jedes Einzelindividuum als eine bestimmte, bezifferbare Krafteinheit oder Energie, — wobei ich unter Energie nichts verstanden wissen will, als was man in der Wissenschaft einzig darunter verstehen darf, nämlich Wirkungsmöglichkeit —, dann könnten wir sagen, daß der Genius eine besonders große Summe seelischer Wirkungsfähigkeiten oder psychischer Energien investiere. — Oder anders gesagt: ein Genie ist eine besonders große Energide, eine besonders starke psychische Quantität. — In diesem Sinne hätten wir jeden außergewöhnlich hervorragenden Vertreter irgend einer Gruppe oder Art als das Genie dieser Gruppe oder Art zu bezeichnen. — Wir könnten also sagen: ein Löwe sei ein Raubtiergenie; eine Boa sei Schlangengenie; ein besonders typischer Verbrecher sei Genie in einer bestimmten ataviſtiſchen

Richtung. Kurz, es dürfte überhaupt keine spezifische Gruppe befunden werden, welche nicht ihre spezifischen Genies aufweisen würde, d. h. gewisse typische Repräsentanten, die als solche gleichsam den Index dieser Gruppe und die berufenen Sprecher, Führer und historischen Vertreter ihrer kleineren oder größeren Einheit bilden. — So würde z. B. jede berufliche, wie jede biologische Gruppe, jede fachliche, spezialistische, nationale oder lokale Sphäre bestimmte Respektabilitäten erzeugen, welche zwar nicht ganzen Menschengeschlechtern aus der Seele schöpfen, wohl aber die Erwerbungen und Tüchtigkeiten eines engeren Kreises in sich vereinheitlichen und somit das Kontingent bilden, welches schließlich jede, dem Wesen oder der Arbeit nach spezifische Gruppe an das Interesse des gesamten Menschengeschlechts abgibt. — Nun käme es aber freilich in zweiter Linie bei der Erforschung und Erklärung der Genialität auf das Wesen der Gruppe an, als deren typischen d. h. quantitativ-mächtigsten Vertreter wir das Genie zu begreifen versuchen. Und hier liegt der Punkt, wo unser quantitativer Begriff in einen qualitativen umbiegt. — — Ein Genie ist zunächst jeder, der die Anpassungen, Anlagen, Kräfte einer notwendigen Lebensgruppe in sich vererbt und gebunden trägt. Nun aber sind diese „Lebensgruppen" nicht alle gleichwertig oder gleichnotwendig. Vielmehr stehen sie untereinander in einer natürlichen, d. h. von dem Interesse der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung, oder kurz gesagt vom Leben bestimmten, unverbrüchlichen Rangordnung. Es könnte freilich sein, daß in diesem natürlichen System der Werte die ihrer Qualität nach wertvollere Lebensgruppe schließlich auch nur diejenige wäre, welche die größte Summe von Leben in sich konzentriert und somit dem weitesten kosmischen Lebenskreise zugute kommt, so daß zuletzt auch der qualitative Wert auf einen quantitativen reduzierbar wäre. — Sicherlich aber ist die qualitative Besonderheit mehr als der Umfang der Gruppe für die Bedeutung

und Würde ihres repräsentativen Individuums entscheidend. Wie dem aber auch sei, immer bleibt das generelle Moment im genialen Menschen das wichtige. Mehr als ein Elternpaar wacht in ihm. Energien und Erwerbungen zahlloser vergangener Geschlechter scheinen nach langer Auslese wie in einem Krafteinheitspunkte in ihm zusammengeschossen zu sein. Aber dieses wichtigste Moment der Gattungserbschaft oder historischen Tradition ist nun freilich nicht das einzige. Denn wenn auch wirklich alles, was ein genialer Mensch inhaltlich verkörpert, von zahllosen Menschen erlebt und von vielen Geschlechtern erarbeitet wurde, so ist es doch eben so, nur ein einziges Mal, nämlich eben dieses eine Mal vorhanden und man kann unter das Werk jedes großen Mannes schreiben, was man unter Rousseaus Büste schrieb: „Die Natur schuf ihn und zerbrach den Stempel". Denn es scheint hier eine große Gattungserbschaft in eine ganz einzigartige und zufällige Form gepreßt zu sein, so daß hinter dem, was sich zunächst momentan, naiv und impulsiv darbietet, dennoch die weitesten Beziehungen und Allgemeingültigkeiten zu stehen scheinen. Er gibt einen Blütenzweig und es ist Frühling, einen Einfall und es ist System. Was man als Charme, Prestige, individuelle Nuance und mit ähnlichen Worten zu charakterisieren sucht, ist nichts anderes als die Einzigartigkeit eines allgemeinsten, umfassendsten Inhalts, der die weiteste soziale Fülle und ein Leben zu offenbaren scheint, welches weit über Ort, Moment und den empirischen Zufall einer Geburt hinausweist. Darum hat man mit Recht gesagt, daß ein Genie nur klarer offenbare, was ohnehin schon ein jeder weiß und unmittelbar nachfühlend zu begreifen vermag. Aber andrerseits verurteilt ihn jene Außergewöhnlichkeit, mit der er Allgemeingültiges gestaltet, doch wiederum zur tiefsten und letzten Einsamkeit unter allen Spielen und Betrieben der Massenmenschen und Menschenmassen. Diese zweifache Besonderheit aber ist ein Spezifikum,

mit welchem man nicht nur das Genie, sondern auch jedes künstlerische Gebilde charakterisieren kann. Und das mag der Grund jener Einseitigkeit sein, mit welcher Kant geneigt war, nur dem ästhetischen, d. h. künstlerisch schöpferischen Menschen Genie zuzusprechen, wogegen man sagen könnte, daß auch die Wissenschaft in ihren höchsten Formen eine künstlerische Leistung sei. Was wir nämlich an Kunstwerken genießen, ist einerseits die weiteste Fülle von Beziehungen, Erregungen und seelischen Erlebnissen, die in engster Enge kondensiert, an ganz verschiedene Seelen und ganz verschiedene Zeiten irgend etwas übermitteln kann. Es ist jenes Moment, welches Schiller mit dem Worte kennzeichnet, daß der Künstler uns sage, was sich nie und immer, überall und nirgends zu begeben pflege. Aber andrerseits trägt doch jedes große Werk den ganz spezifischen Stempel einer Seele und einer Zeit, den Stempel einer Eigenwüchsigkeit, die sich wohl äußerlich nachahmen, nimmer aber vervielfältigen läßt. Und somit scheint uns die große Fülle weitester Gattungsbezüge und umfassender Erfahrung als höchste Summierung seelischer Zustände und Zustandsdifferenzen in die organische Enge einer einmaligen kleinen Menschenseele gebannt und gleichsam für einen historischen Augenblick in persönlicher Form festgeronnen zu sein, geprägt mit dem unvertilgbaren Stempel eines für sich seienden, erstaunlichen Ichs, in dem so vieles Sprache und Gestalt wird, was die arme bedrängte Kreatur stumm durch die Jahrtausende schleppt. Alles beides nun, die generelle wie die individuale Tendenz, den universalen wie den subjektiven Charakter — (die, wenn auch in verschieden charakteristischen Proportionen, in jedem großen Werk und jedem großen Menschen verkörpert sind) — finden wir in den Werken Schopenhauers, als in einer typisch genialen Leistung in reizvoller Verschmelzung. Ein gedanklicher Inhalt, der ungeheure Erlebnisfüllen der modernen Seele in die langgesuchte und äußerst ausgefeinte erlösende Formel bannt und

doch wieder zugleich so individuell geprägt und ausgedrückt ist, daß das Werk dieses Philosophen oft zu launiger Willkür übertrieben scheint. . . .

Hierzu aber dürfte noch eine ganz andersartige Erwägung treten, die das Künstlertum und den Individualismus unseres Denkers gegenüber den zahlreichen Fanatikern der wissenschaftlichen Exaktheit oder uninteressierten, objektiven Methodik verteidigen kann. Mit ihr knüpfen wir an den Gedankengang ungemein wertvoller Untersuchungen Georg Simmels. — Gerade in unseren Tagen, in denen vielleicht eine so große Fülle von eigenartigen und persönlichen Denkern lebt, wie nie zuvor, hört man doch immer wieder das Schlagwort „Persönlichkeit" und die Forderung der Eigenwüchsigkeit oder Originalität aussprechen. Und das prägt sich zumal in der vulgären Tagesliteratur aus, als ein unleidliches Hervorsuchen und Hervorkehren alles Subjektiven. Und vielleicht am meisten in der modernen Kunstkritik, die heute so oft das nichtigste Diskutieren und Gegeneinanderausspielen von Personen an die Stelle der Darlegung objektiver ästhetischer Tatbestände setzt. — Es ist das sicherste Zeichen von Unkultur, wie es das Wesen aller entbehrlichen Publizistik oder unfruchtbarer Gespräche ist, daß sie von Menschen und Persönlichkeitswertbestimmungen handeln, wo der schöpferische Geist nur von Gesetzen oder Tatsachen gefesselt sein würde. Aber grade diese Unfruchtbarkeit der rein rezeptiven, kritischen Mosaikintelligenzen hat sich von jeher im Gegensatz zur synthetischen Intelligenz hinter den Mantel eines falschen Psychologismus gesteckt. Vielleicht wäre Saint Beuve als das hervorragendste Genie dieser sterilen Seelenart zu bezeichnen, welche die Meinung erregt, daß es das Wesen der Kritik sei, eine subjektive „Impression" über die Impressionen andrer zu schreiben, nach der sogenannten „persönlichen Note" eines künstlerischen Gebildes zu forschen, oder wie man sich noch ge-

spreizter ausdrückte, „das Bouquet einer Persönlichkeit zu schlürfen". Wenn wir aber über all solche Auswüchse hinwegsehen, dann finden wir, daß auch in ihnen eine Zeitstimmung zum Ausdruck kommt, die unsere Aufmerksamkeit und Verwunderung mehr als je zuvor auf die individuellen Differenzen von Mensch zu Mensch lenken möchte. Mehr als je zuvor befragen wir unsere Umgebung nach dem Auszeichnenden und Unterschiedentlichen der Lebensschicksale und Lebenshaltungen und mit Modeworten, wie „Persönlichkeit", „Individualität", „Eigentöner", erweckte man auf dieser Suche nach Unterschieden, die ganz richtige Vorstellung, daß jede Veranlagung wie ein besondersartiges Saiteninstrument zu betrachten sei, welches auf Eingriffe der objektiven Lebensreize jeweils mit seiner eigenen Klangfarbe oder Stimmung zu reagieren pflegt. Wenn nun aber heute tatsächlich eine immer intimere Differenzierung sowohl der Seelen gegeneinander, wie auch innerhalb jeder Einzelseele vor sich geht, so scheint mir das nur ein notwendiges Kehrstück einer andern, scheinbar entgegengesetzten Tatsache zu sein. Nämlich jener, daß unsere Tage andererseits auch wieder einen unerhörten Fortschritt gerade zur Nivellierung und Sozialisierung hin aufweisen, oder anders gesagt, einen Fortschritt zur Objektivität, welcher bewirkt, daß eine gegenständliche Welt, eine Welt von Gegenständen oder Normen, immer reinlicher und schärfer aus der Sphäre des Subjekts heraustritt und von ihm abrückt, so daß die Distanze zwischen Seele und Welt immer breiter und unerbittlicher wird, und der Mensch im selben Maße gezwungen ist, sich nach innen zu kehren und in sich selbst gebannt zu sein, als andererseits die objektiven Forderungen und sachlichen Gesetze einer Gegenstandswelt aus allem Psychologischen herauswachsend, zu ihrem Eigenrechte kommen. Hierfür mag statt vieler nur ein einzig Beispiel zeugen. — Betrachten wir etwa den Betrieb der Wissenschaft in vergangenen Tagen, indem wir auf die Reihe großer Denker im

Altertum oder Mittelalter blicken, dann finden wir, daß auch alle sachliche Erkenntnis und selbst objektive Logik, Ethik oder Ästhetik ursprünglich mit zufälligen persönlichen und nationalen Zügen durchsetzt war und von den religionistischen Gefühlssedimenten des Individuums gefärbt oder von bloßer Empirie abhängig wurde. Im Laufe der neueren Jahrhunderte dagegen gestaltet sich der Wissenschaftsbetrieb zu einem Bereiche von so objektiver Methodik und Gesetzmäßigkeit, daß zu wissenschaftlicher Arbeit schließlich vollständige Entsagung in bezug auf persönliche Sympathien oder Wollungen notwendig wird. Zweifellos erscheint uns der Künstlerphilosoph der Antike oder der Mönchsphilosoph des Mittelalters als ungleich individuellerer, persönlicherer Typus denn ein moderner wissenschaftlicher Arbeiter, der sich der Philosophie oder Psychologie zuwendet. Aber das schließt doch ganz und gar nicht aus, daß dieser „wissenschaftliche Arbeiter" bei aller Sachlichkeit und Unpersönlichkeit seiner Leistung, als menschliche Seele unvergleichlich differenzierter und nuancierter und zugleich weit einheitlicher und prägnanter ist denn alle jene großen Subjektivisten der Vergangenheit. Und gerade weil das äußere Leben in seinen Leistungen und seinem Pflichtkreis einen methodischen, sachlichen, mechanisch-technischen Charakter gewonnen hat, kann und darf sich die moderne Seele mehr als je zuvor in ihren eigensten Bereichen entfalten. Sie hat ihre Tiefen und Besonderheiten entdeckt, ohne daß dadurch noch wie ehemals den objektiven Forderungen der Sachlichkeit und Wahrheit Eintrag geschehe. Und je weitere Schichten an der Peripherie des Lebens der objektiven und sozialen Regelung oder Kontrolle anheimgegeben werden, um so inniger zieht in ihrem Zentrum die Seele sich auf sich selbst zurück und weiß sich gegenüber aller Umwelt in ihrer intimsten Besonderheit nur sich selber Rechenschaft schuldig. Und diese fundamentale Wahrheit läßt sich auch von der umgekehrten Seite her ausdrücken: Nur aus so subtilen Seelen, nur

aus so differenziert gewordenen Menschen, wie sie heute das fortgeschrittenste und verfeinerte Europa trägt, kann jene Entwicklung zu objektiver, ethischer, sozialer Lebensgestaltung hervorgehen. Denn eben diese seelische Verfeinerung, Verletzlichkeit und Reizsamkeit des Menschen macht schließlich die weiteste Objektivierung oder Sozialisierung seines äußeren Lebens notwendig und kann sich eben nur in einer die rohen und gröberen Kontraste, Konkurrenzen und Reibungen immer weiter ausschließenden und schließlich sozusagen mathematisch oder mechanisch gewordenen Wirtschaftsordnung fortpflanzen und erhalten. Im selben Maße und Tempo als somit die individualistischen Formen der äußeren Wirtschaft (man denke an die Einzelküche, die isolierte Familie, das Privateigentum oder die Zwangsehe) immer weiter sozialistischen Formen der Lebensgestaltung Platz machen, kann auch andererseits die seelische Egalität und Uniformierung der Menschen zu gunsten immer feinerer und tiefer liegender Seelenunterschiede überwunden werden, denn es ist ja lediglich ein Bedürfnis der Seele, was den Kommunismus und die Militarisierung der Wirtschaft fordert und in fortschreitendem Maße notwendig macht. — Ja, ich glaube durchaus nicht paradox zu sein, wenn ich behaupte, daß die individualistische Gestaltung der Wirtschaft zu gar nichts anderem fungiert und taugt, als dazu, daß zunächst einmal vermöge eines äußerlichen materiellen Individualismus, psychologische Tendenzen oder Neigungen fixiert und erzüchtet werden, die, wenn erst Differenzierung und Individualismus als Eigentümlichkeit und Wesen der Seele unverlierbar festgelegt ist, eben jene materialen Wirtschaftsformen überflüssig machen, welche diese seelischen Tendenzen erzeugen halfen. Man könnte mit Verwendung eines Hegelschen Wortspiels sagen, daß durch die wachsenden Differenzierungen der Seele die abnehmenden Differenzierungen der Wirtschaft „aufgehoben" werden. So könnte z. B. das Privateigentum als eine Beziehung des Menschen

zu den von ihm okkupierbaren Objekten als materiales Wirtschaftsinstitut von dem Augenblick an „aufgehoben" sein, wo durch die gegebenen seelischen Unterschiede die unverbrüchlichste Verschiedenheit in bezug auf die Aneignungs- und Genußmöglichkeit von Wirtschaftsgütern schon genügend fundiert ist. Oder: es könnte die monogame Ehe von dem Augenblick an als tote Formalität oder entwertetes Symbol empfunden werden, wo in den Liebes- und Sympathiegefühlen, die eben durch jahrhundertlange Wirkung einer bürgerpolizeilich oder sakramental erpreßten Monogamie erzüchtet und vereinheitlicht sind, das Bedürfnis nach Ausschließlichkeit und Einheitlichkeit schon so fundamentiert ist, daß wirtschaftliche Zwangsnormen überhaupt nicht mehr vonnöten wären. Man möge doch bedenken, daß in den sogenannten „individuellen" Wirtschaften der Vorzeit, etwa in Zünften oder Familien, durchaus unindividuelle und nivellierte Menschen lebten, weil der individuelle Kreis, die individuelle Gruppe recht eigentlich der Todfeind jeder individuellen Entwicklung des Einzelmenschen ist, wie denn z. B. in der rohesten und primitivsten aller Wirtschaftsformen, in der sogenannten „Familie" meistens das Interesse und Bedürfnis eines Einzelnen, etwa des patriarchalischen Oberhaupts, das Interesse und Bedürfnis aller andern an sich reißt, umfärbt und vergewaltigt. Somit aber wäre das Anwachsen des Genossenschaftswesens, des Wirtschafts-, Interessen-, Bildungs- und Lebenskommunismus unserer Tage gar nichts anderes als der äußere Reflex der immer raffinierteren Arbeitsteilung und Differenzierung unserer Seelen. Und damit scheint mir der Punkt berührt zu sein, an dem der denkerische Irrtum die Begrenzung und Einseitigkeit der drei großen Ingenien und damit aber auch die Möglichkeit einer Höherführung und Fortbildung jener Gedanken beginnt, über die wir in diesen Vorträgen zu sprechen haben. Es war ihre Grenze, daß sie emphatisch „Unzeitgemäße" waren, Kämpfer

wider den utilitarischen und amerikanisierenden Geist unserer Wirtschaft und Technik, Gegner jener kasernierenden Tendenz, welche alle äußeren Lebensverhältnisse an- und ausgleicht. Denn darin, daß dieser Ausgleich noch nicht wissenschaftlich betrachtet, sondern auf Grund gegebener Gefühlsreaktionen nicht ertragen und angegriffen wird, äußert sich noch der Mangel an unverlierbarer Innerlichkeit und Differenziertheit des Erlebens. — Wenn ich aber somit vorauszugestehen habe, daß ich über die Philosophie Schopenhauers, Wagners und Nietzsches nicht als Jünger dieser Philosophen sprechen werde, so kommt mir doch andererseits zugute, daß vielleicht nur aus dem Schaupunkt einer andersartigen Weltauffassung, welche nicht in Kunst, Religion oder Metaphysik, sondern in der Sozialwissenschaft und Ethik den Gipfel und das Ziel der Philosophie sieht, wir dem Persönlichen, Einzig- und Eigenartigen bei Schopenhauer, Wagner und Nietzsche erst völlig gerecht werden können. Denn nunmehr ist für uns das Reich gesicherten Sachwissens und objektiver Realität so glatt und klar von allem Metaphysischen, Religiösen, Gefühlsmäßigen und Individuellen abtrennbar und abgetrennt, daß eben dadurch dieses Persönliche, Gefühlsmäßige und Individuelle seinen Eigenwert, seine Selbständigkeit und eine neue lebendige Bedeutung gewinnen wird. . . .

Zu dem, was wir bisher zugunsten des Schopenhauerschen Individualismus vorbrachten, kommt nun aber endlich noch die folgende wichtigste Überlegung, welche die Rechtfertigung der subjektiven Künstlerphilosophie im weitesten Umkreis vollendet, indem sie ihre Subjektivität als im Wesen aller Philosophie begründet erweist. — Philosophie ist Psychologie. Psychologie aber ist Wissenschaft, welche sich mit der Welt als Bewußtseinsinhalt befaßt. Nun ist aber der Inhalt eines Bewußtseins keineswegs identisch mit dem Erleben dieses Inhalts und noch weniger mit

dem Reflex des Erlebens im Selbstbewußtsein. Es scheint das πρῶτον ψεῦδος Schopenhauers zu sein, daß er die von Kant klargelegte Wahrheit wieder umstößt, daß alle ‚Erfahrung', äußere und innere Erfahrung immer mit „Erscheinungen" zu tun hat, die im Akte des Bewußt- oder Aufgefaßtwerdens zurechtgelegt, vereinfacht, modelliert sind, indem das Denken ihnen fundierende „Realitäten" unterschieben muß. Demgegenüber aber lehrt Schopenhauer, daß die innere seelische, intuitive Erfahrung evidenter und unmittelbarer sei als die Wahrnehmung der sogen. physikalischen Welt. Denn das ‚Innen', so meint er, „stehe uns näher" als das ‚Außen'. — Aber in dieser Position, welche bereits aus der physikalischen Welt entnommene Unterscheidungen auf Psychisches überträgt, liegt ein Irrtum, der für die moderne Philosophie verheerend wurde. Denn ein Innen oder Außen, eine Subjekts- oder Objektsseite, eine psychische oder physisch-physikalische Wirklichkeit ist im „unmittelbaren intuitiven" Erleben noch nicht gegeben. Sondern erst das Denken setzt oder erschafft in erkennender und isolierender Sonderung, welche vom Erleben nur das auffaßt, was von ihm ins Bewußtsein reflektiert werden kann, nach beiden Seiten hin, hier psychische, dort physische ‚Realitäten', welche sich für uns dauernd erweisen, wenn sie die Affirmation des ‚Wahrseins' an sich tragen. Gerade der moderne Psychologe, der an introspektives, selbstbeobachtendes Erfahren gewöhnt ist, kann nur schmerzlich konstatieren, daß die Erkenntnis eines Erlebnisses vom Erleben selbst bestenfalls Spiegelbilder eines Spiegelbildes auffängt, so daß es fast Wahnsinn scheint, wenn jemand glaubt, die chaotischen und ganz unfaßbaren Flutungen einer Menschenseele, auch nur im Laufe eines einzigen individuellen Lebens rationell auffassen und in Begriffen erschöpfen zu können. ‚Wirklich' ist nur das noch unreflektierte Gefühlserlebnis und nur in ihm gibt es schließlich ein volles menschliches Finden und Sichverstehen, noch jenseit oder wieder

diesseit unserer begrifflichen Wahrheit, die sich aus seelischer Wirklichkeit einerseits herauskristallisiert, andererseits sie gestaltet. Ja man muß durchaus bezweifeln, daß es im Erleben überhaupt etwas von all der Identität, Einheitlichkeit oder Verschiedenheit gibt, die das Wissen im Bewußtsein vorzufinden scheint, ob wir überhaupt nur zwei Mal in unserm Leben den selben Erlebnisvorgang erfahren haben. Gegenüber der inkommensurablen sogen. ‚unmittelbaren Erfahrung', die eine Schar von Psychologen aus sich herausholt, um sie frischgemut sozusagen auf den Tisch des Hauses zu deponieren, scheint die Bemerkung angebracht, daß Erkennen bestenfalls ungefähre und konventionelle Gemeinsamkeiten vermittelt, indem wir danach streben für das ungeheuerliche und grauenhafte Chaos unseres Lebens einige vage Generalnenner zu erfinden, an welche unsere allzumenschliche Angst sich klammert und hält, bis der Tod diese zu Sinn geronnene Unsinnswelt alsbald wieder über den Haufen wirft. — Alles was da ein Philosoph vermag, ist das, was Philosophen schließlich immer taten: nämlich Worte machen, durch welche vielleicht jene Erlebniszustände oder Erlebnisvorgänge, deren Reflex und Niederschlag unsre Ausdrucksformeln sind, in anderen, welche gleiche Erlebnisse hatten oder zu gleichen Erlebnissen fähig wären, neuerdings erinnert und zum Anklingen gebracht werden. Was somit über unsere Zugänge zu dieser oder jener Philosophie entscheidet, ist schließlich doch nur das Maß Vertrauen, mit dem wir die eignen Erlebnisse in den Spiegelungen, die jene den ihrigen zu geben vermag, reflektiert zu finden wähnen. Daher ist auch die allgemeine Erfahrung begreiflich, daß je allgemeiner, umfassender, leerer, abstrakter und schematischer die Begriffssymbole sind, mit denen ein Denker operiert, er um so widerspruchsloser auf die soziale Übereinstimmung und unwiderlegliche Richtigkeit seiner Philosophie rechnen kann. Um aber ein großer Philosoph zu sein, wäre nicht nur nötig, viel innerlich gelebt, abgetan und

von Menschenseele und Menschenschicksal gefühlt zu haben, sondern auch das Allgemeingültige in individuellster und einzigartiger Form zu erleiden. Und der Reichtum an Kontrasten, an Möglichkeiten und Beziehungen seines Seelenlebens, verbunden mit der enormen zusammenschauenden Fähigkeit seines Denkens, welches auf alle Kontrastzustände und Fluktuationen einheitlich reflektiert, — rechtfertigt es, daß gerade in der Philosophie Schopenhauers die wertvollsten und feinsten Menschen von heute ihr eigenes Leben und eine deutende Formel dieses Lebens wiederfinden. Denn mit vollem Recht wendet man auf diesen Denker den Satz an: ce n'est pas un philosophe comme les autres, c'est un philosophe, qui a vu le monde. Niemals aber ist Philosophie etwas anderes gewesen als eine Verobjektivierung oder Verallgemeinerung persönlicher Erfahrungen eines philosophierenden Individuums, als Ab- und Loslösung d. h. Verabsolutierung des reflektierten seelischen Erlebens von dem Bewußtsein, in welches es sich reflektierte. Insbesondere aber ist Metaphysik nichts als ein ins Absolute gesteigertes und in die Sprache der Physik übertragenes Innenleben. Damit nun aber ist auch gerechtfertigt, daß wir über die Acceptierung einer Philosophie ausschließlich unsere Zuneigung und Mitfühlung mit der philosophischen Persönlichkeit entscheiden lassen, deren ins Bewußtsein gelangter Stimmungsreflex unsere eigene Seele zum Mittönen brachte . . .

Dieser subjektive Charakter philosophischer Anschauungen kann uns nun freilich andrerseits sehr begreiflich machen, warum gerade Schopenhauers schönes Weltallegorem so viel ungerechte Abweisung erfuhr. Denn die darin offenbarte empirische Persönlichkeit ist einerseits zu exzeptionell und wirkt wohl fernerhin in mancher Richtung zu unsympathisch, als daß sie zum Vorbild normalen Menschentums ohne weiters tauglich erschiene. Aber

so viel Schwäche und Allzumenschliches die Beurteiler seines Werkes auch an ihm aufgespürt haben mögen — jede andere Stellung als die bewundernder Liebe und Ehrfurcht scheint mir so unfruchtbar als unmöglich zu sein, sofern wir nur zwei Momente der Beurteilung nicht übersehen wollen. Zunächst gehört wohl Schopenhauer zu denjenigen Menschen, die man nicht nach den zufälligen Tatsachen ihrer Existenz, sondern nach den in ihrer Natur angelegten Möglichkeiten befragen sollte, — Möglichkeiten, die ebensogut ein allzu reibungsloses und verbequemlichendes, wie ein allzu schweres und absorbierendes Leben versanden und dem groben Auge verschütten kann. Sodann aber müßte auch mit seinen schwersten Mängeln ein Zug von großzügiger Vornehmheit versöhnen, der mir in gleicher Schönheit bei keinem Schriftsteller der Weltliteratur vorzuliegen scheint. Selbst nicht bei Rousseau! Denn auch Rousseau schaut bei seinen Konfessionen allzu gern in den Spiegel und zeigt oft genug eine wirkliche Schwäche, wo er eine vermeintliche an sich bloßstellt. — Ich meine den rückhaltlosen Mangel an Eitelkeit, an Retention, an Pathetik und Feierlichkeit, mit welchem Schopenhauer dort, wo er nicht auf sich rechnen kann, doch mit sich zu rechnen weiß. Ich meine die schmerzliche Naivität seiner Selbsterkenntnis. — Denn in diesem Manne, der sich für einen ausgemachten Diplomaten und Jesuiten hält, und das Handorakel des Balthasar Gracian, ein höchst perfides Lehrbuch der Menschentäuschung als Hausbibel in der Tasche trägt, schlägt doch ein weltfremd gläubiges Kind das lautere Auge auf. Dieser chronisch polternde und ewig querulierende Menschenfeind, der so gern furchtbar und schrecklich sein möchte, erklärt den armen Spinoza für einen ruchlosen und schamlosen Burschen, weil er vermocht habe, Fliegen zu fangen, um eine Spinne zu füttern. Dieser grenzenlos argwöhnische und angespannte Weltverächter, der nie ohne geladenen Revolver seine Wohnung verläßt, ist immerfort auf der Hut

vor einem Übermaß an vertrauensseliger Weichheit. Und seine harte Stimme tönt nur darum laut, um sich nicht innerlich verweinen zu müssen. — Dazu aber kommt, daß seine durchsichtigste Schwäche, die bodenlose Arroganz, mit der er sich hinter Gedanken wie hinter künstlichem Stachelwerk verpanzert und mit Ostentation vom Dreifuß herab predigt, eine besonders reizvolle Beziehung zum Inhalt seines Systems hat und gleichsam in den Stil seines Menschentums hineingehört. — Denn so wie das klinische Bild des Beziehungs- oder Beachtungswahns meistens falsche Vorstellungen über den eigenen Wert bemerken läßt, indem der fixen Idee, von andern verfolgt zu werden, sich alsbald die andere assoziieren muß, daß man etwas Hervorstechendes an sich habe, was den andern das Motiv zu ihrer Verfolgung eingibt, — so zeigt sich jede pessimistelnde oder dyskolisch gefärbte Weltanschauung naturgemäß mit gesteigertem Selbstgefühl verbunden, mit einem Bewußtsein, welches das Mißvergnügen am Ich und die Erkenntnis der Grenzen unserer Kraft auf das Leben schlechthin, auf die Gemeinheit des Schicksals, der Menschen, ja schließlich des ganzen Kosmos abwälzen und theoretisch entgelten möchte. Schon die gewöhnliche Medisance, das verbreitetste aller Laster, hat den Reiz, daß in dem generalisierenden Urteil über Menschen insgeheim ein Gefühl liegt, besser als andere zu sein, weil man andere als schlecht erkennen kann. Und die Erhabenheit melancholischer Betrachtungen umschließt vielleicht nur eine höhere Potenz von Medisance, die sich selber „zu gut für diese Welt" erachtet, eben weil sie diese Welt als schlecht zu durchschauen vermag. Denn wenn man das nicht täte oder sich am Ende für noch minderwertiger hielte, als die minderwertige Welt, dann wäre ja damit das pessimistische Urteil, das man sich doch als berechtigtes Urteil vindizieren möchte, wieder aufgehoben. — Nun ist aber freilich diese Weltverachtung bei Schopenhauer nicht ganz selbstsicher und frei. Es ist nicht solcher Menschenekel, wie man etwa

gelegentlich bei Shakespeare findet. Es ist zuviel getäuschte Begierde und Defensive darin. Etwas Verprügeltes, Atemloses, Überhetztes schwebt über seiner Philosophie als eine Grundstimmung, die er am schönsten durch folgende tiefe Erfahrung illustriert. In unsrer Kindheit, wo wir gleich der jungen Nora im „Puppenheime“ Ibsens dasitzen und auf das „Wunderbare“ warten, da zitterte unser Herz und wir fuhren bebend vor Freude empor, wenn es draußen an der Haustüre klingelte. Und wir dachten leise: ‚Jetzt kommt es!‘ — nämlich irgend ein märchenhaftes, unerwartetes Glück, von dem wir insgeheime träumten. Aber sind wir in vergeblichem Hoffen alt geworden, dann erwarten wir zuletzt von jedem neuen Menschen eine neue Unannehmlichkeit. Und tönt *nun* die Glocke an der Haustür, dann fahren wir zusammen und sagen entsetzt: ‚Jetzt kommt es!‘ — nämlich irgend etwas Schreckliches, Unvorhergesehenes, das uns bedrohen und vernichten könnte. Und ein solches verängstetes ‚Jetzt kommt es‘, ein ewiges Gerüstetsein und auf der Lauer liegen gegenüber Gefährdungen und Bestreitungen, denen ein geschwächter und zarter Organismus vielleicht nicht mehr gewachsen ist, — das ging aus Schopenhauers Leben auch in seine Philosophie über. — Mit dem Asbest des Gedankens verkleidet sie sich gegen Schmerzen der Existenz. Logische Untersuchungen geben ihr künstliches Rückgrat. Mit moralischen Maximen polstert sie ihre Brust und gestützt auf die Krücke der Ästhetik steht sie da, schlaflos wachsam und droht *Jedem* Untergang, der an der Tatsache der Idealität des Raumes und der nichtswürdigen Phänomenalität dieses Lebens etwa *zweifeln* sollte. — Aber wie der Baum nur gerade so weit in die Höhe wächst, als seine Wurzel in Tiefen langt, so werden Schwäche und Bedürfnis der Menschen oft zur Quelle ihrer besten Gedanken. Niemals hat ein Denker in seinen stillsten Stunden einen gleich fremden und entfernten Blick auf die Welt geworfen, wie aus einem Jenseits heraus, wo die

armselige Bedingtheit des menschlichen Gehirns, das nur für die Notdurft des Lebens erzüchtet, mit seinen banalen Inhalten, seinen unruhigen Träumen, seinen chaotischen Ablenkungen zum Vehikel des Erkennens nicht taugt, glücklich überwunden wurde. Das große Erstaunen, welches Plato und Descartes als philosophische Urstimmung bezeichnen, eignet ihm im höchsten Maße. Er sieht aufs klarste die Unfaßlichkeit und Mannigfaltigkeit des großen Lebens, die unsägliche Lächerlichkeit unserer Wissenschaft, die zu formulieren, zu erschöpfen und zu fassen wähnt jenes Tiefgeheimnisvolle, von dem keiner los kann, sein Bewußtseinsstolz mag sich drehen und wenden, wie er will. — Aber diese große Angst, Lebensfremde und Weltflüchtigkeit, die vor dem Menschengraus kopfschüttelnd dasteht, wie vor einem ungeheueren Chaos voll Schauerlichkeit und auf das Spiel der Millionen schon fremden Auges blickt, in dem nichts mehr von der Angst des Irdischen liegt, dieser erhabenste, lauterste Zug des Denkers, umschließt doch zugleich die vulgärste Schwäche des Menschen: seine kleine Angst, seine kleinlich feige Flucht, die Salvierung des gleichgültigen Ich, die das Ganze verwirft und doch die eigene Existenz vor jedem Sturmhauch bewacht. Es mutet schmerzlich an, wenn 1813, im Frühling, wo aus dem stumpfen unbegabten deutschen Durchschnittsvolk eine Güte, ein Heroismus bricht, der unvergänglich in der Menschengeschichte dauert und Größeres ist und Größeres gilt als alle Philosophie und Wissenschaft der Welt, — daß in diesem Momente der fünfundzwanzigjährige Artur Schopenhauer sich ängstlich versteckt hält, um nur ja nicht in die deutsche Freiheitsbewegung und den lächerlichen Vaterlandstaumel des „dezidiert plattesten aller Völker" verstrickt zu werden. Und noch entsetzlicher ist es, wenn 1848 der alternde Mann, ohne jedes politische Interesse, ohne alles Begreifen wirtschaftlicher und historischer Notwendigkeit, von seinen Fenstern aus auf die armseligen rohen Massen schießen läßt und sich mit reaktionärer Angst-

philisterei so verbunden fühlt, daß er die Nachkommen jener Soldaten, die im Kampf gegen den Straßenpöbel gefallen waren, testamentarisch zu seinen Erben einsetzt. Das sind Züge, die uns freilich leicht zu einem ungerechten Bilde Schopenhauers verführen können. Und der glänzendste deutsche Philosophiehistoriker, Kuno Fischer, hat wohl aus solchen Beobachtungen heraus Schopenhauer als eine Art Salonbuddhisten geschildert, einen epikureischen Pessimisten auf dem Sofa, einen Mann, der vom bequemen Parkettfauteuil aus sich das Trauerspiel des Lebens genau betrachtet habe, zwar aufs tiefste ergriffen und im Innersten gepackt von allem Elend, das er ringsum sieht, immer aber doch getröstet in dem beruhigenden Bewußtsein, daß es eben Schauspiel ist, bei dem er außen steht, eine künstlerische Illusion, an der er nur eine Zeitlang teilnehmen muß, — jene Stimmung, welche die wenig tiefgehende Theorie eines modernen Kunstgelehrten als Typus des ästhetischen Genusses hinstellen will. — Aber Kuno Fischers Charakteristik ist verkehrt. Die Geborgenheit und Sorgenfreiheit des äußeren Lebens und Gunst der materiellen Verhältnisse, die nach Fischers Meinung Schopenhauer zum Out-sider des betrachteten Trauerspiels gemacht haben, mußten die innere Tragik seines Lebens nur verschärfen. Denn es ist schließlich das Glück der meisten Menschen, daß die ewigen Ablenkungen und Anforderungen einer dinglichen Welt und die „Tücken des Objekts" sie zu dauernder Kampfesstellung in Sorgen und Arbeiten nötigen, während dieser philosophische Robinson, den eine barmherzige Woge aus dem Lebensmeere gerettet und auf fruchtbare Insel gespült hat, nun an Stelle der Reibung mit andern, sich selber seziert und anbohrt und in keinen sozialen Pflichten ein Äquivalent hat für die inneren Qualen, deren voll gerüttelt Maß gerade die Einsamkeit und Unabhängigkeit ihn auskosten macht, wenn in langen, einsamen Nächten jede Laune und Schrulle ins Kraut schießen und zum marternden Gespenste sich auswachsen kann.

So war das Leben Schopenhauers zweifelsohne ein unglückliches Leben. Hierzu aber trug insbesondere ein spezielles Moment seiner Tragik bei: tiefe und glühende Liebesfähigkeit, tiefe und zarte Liebebedürftigkeit bei wenig differenzierter oder früh verpfuschter Stellung zum andern Geschlecht. Nicht als ob sein erotisches Leben unbeherrscht oder außergewöhnlich breit gewesen wäre, wohl aber okkupierte es sein sittliches Grübeln mehr und ließ ihn mehr leiden als ein gemeinerer Mensch gelitten hätte. — Denn das Los, sich auf dem entscheidendsten Gebiete seelischen Lebens passiv und losgelöst von großen Verantwortungen und Aufgaben fühlen zu sollen, mußte Stolz und Freiheitsgefühl dieser entschieden aktiven Natur unterbinden. Alle Reizbarkeiten seiner Seele, die sich lebenslang im Kampf gegen sich selbst findet, spiegeln sich mit naiver Lapidarität und ergreifender Einfachheit in der Symbolik seines Systems. Denn dieses wiederholt nur die beiden großen Gegebenheiten seiner Menschennatur, indem es den Kampf zwischen Wille, Instinkt, Triebleben auf der einen und Vorstellung, Vernunft, Erkenntnis auf der anderen Seite, den er in eigener Seele durchleidet, ins Weltschematische und Kosmische erweitert. Der Mangel vornehmer Liebe und erhebender Freundschaft vertrübt ihm Leben und Philosophie. Denn man kann nicht die Menschheit lieben wenn man nicht *einen* Menschen liebt.

Fichte hat einst gesagt, daß die Philosophie, die ein jeder habe, immer nur zeigen könne, was für ein *Mensch* er sei. Und das ist seither oft wiederholt worden. Aber es ist um die Wahrheit dieser Sentenz eine eigene Sache. Denn wie in den Ausdrucksbewegungen, etwa in unserm Gestus und Gang, im Mienenspiel oder in der Handschrift keineswegs zum Ausdruck kommt, was wir jeweils *sind*, sondern zunächst das, was zu sein wir jeweils *vorstellen* und vorstellend *tendieren*, — so wird eine

Philosophie zunächst nicht vom Wesen, sondern von den Absichten ihres Philosophen zeugen müssen. Damit aber ist auf einen Kontrast gewiesen, den ein prägnantes Wort Grillparzers charakterisieren kann. Von dem Verhältnisse Schillers und Goethes nämlich äußerte dieser, daß der eine von oben komme, während der andere nach oben wolle. Mit diesen Worten aber ist ein Gegensatz bezeichnet, den man erweitern und auf alles geistige Leben anwenden könnte, indem in Büchern und Werken einesteils das Offenbaren und Sichbetätigen, andrerseits aber das Sichverbergen und Umschichtenwollen eines Menschen wirksam wird. Aus einer Philosophie spricht somit bald unser Wille zur Selbstbehauptung und Selbstbewährung, bald auch eine wertende Tendenz zum Ergänzungsich oder Gegenwillen. Dieses zweite moralistische Moment aber kann mit sich bringen, daß etwa eine dunkle, fantastische, herakliteisch angelegte Natur aus der Qual ihres inneren Chaos sich just zum pedantischen Methodiker trainiert hat, oder umgekehrt, daß ein geborener Doktrinär in seinem Schaffen eine exzentrische Leidenschaft für Dunkel und Mystik zu offenbaren scheint. Ich las einmal (ich glaube es war bei Friedrich Paulsen) den schönen Satz, daß ein Mensch, der für die Prozession die Glocken läutet, nicht mit im Zuge schreiten könne. So mag es wohl sein, daß die tiefste Sehnsucht nach Gesundheit in einem Krankenhause brennt oder daß vom stärksten Willen zur Reinheit nur der erfaßt wird, der in seinem Leben gestrauchelt ist. Aber wenn wir uns dann die Frage vorlegen, welches Ich, welchen Teil vom Menschen die Geschichte darstellen und vermerken soll, so scheint mir unzweifelhaft, daß ihre Aufgabe ist, über die erhabenen Züge des Selbst, die sich im Werke offenbaren, das kleine, zweifelhafte und gleichgültige empirische Ich eines Schaffenden vergessen zu machen. Der Beurteiler und Psychologe historisch gewordener Leistungen hat seine Pflicht nur dann erfüllt, wenn es ihm gelang, aus allen Umhüllungen und Ver-

trübungen eines irrelevanten historischen Lebens das platonische Anbild einer Menschenseele, ihre leitende Idee, ihren Dämon, kurz das, was sie selbst als spezifische Aufgabe ihres Lebens in sich vorfand und als Wunschbild und Wegweiser umflatterte, aufzuweisen und freizumachen. Eine der schönsten Exegesen der alten Gnostiker erklärte das Erscheinen Jesu Christi auf Erden damit, daß Gott dadurch, daß er sich in Menschenleib und Irdischkeit einschloß, habe dartun wollen, daß sich das Himmlische und Gute mit dem Leibe verschwistern und die Materie das Göttliche tragen könne. Dieses nun ist die Aufgabe, die der Historiker gegenüber den Menschen der Vergangenheit verwaltet: die überzeitlichen überempirischen, übermenschlichen Züge klarer herauszuarbeiten, als sie der historischen Wirklichkeit „gegenwärtig" waren, um so für uns Lebende die Ermutigung zu schaffen, daß es doch möglich ist, daß solche Züge sich aus Staub und Menschlichkeit erheben können. Denn nur durch diese geschichtliche Läuterung werden Menschen der Vergangenheit tauglich, Erzieher, Vorbilder und Führer für unsere eigene Gegenwart zu sein. Mit jedem Tode, jedem Untergang vollzieht sich alsbald diese Präkonisierung und Apotheose im Gedächtnis des Lebens. Sie alle nämlich haben so viel gelitten, waren immer doch so viel tausendmal besser als ihre Schicksale, daß das Bewußtsein ihrer Leiden nun die großen und würdigen Seiten ihres Menschenseins akzentuiert. Denn das Leiden und der Tod, die den Menschen in Wirklichkeit erniedrigen, erhöhen ihn zugleich für unser Bewußtsein. Die Zufälle der Geburt, die biographischen Daten äußeren Lebens sinken wie Fetzen von Götterleibern, und nichts bleibt, als das reine, ehrfürchtige Heldenbild, vor dem Jahrhunderte huldigen und knien.

2. Das Problem.

Wir treten nunmehr an das Problem Schopenhauers heran. Denn dieser Denker hat im Grunde nur ein einziges

Problem umschrieben, einen Grundgedanken, den, wie er sagt, freilich nur ein Buch wiedergeben konnte. Dieser Gedanke nämlich betrifft diejenige Fragestellung, an welcher Menschen herumraten, solange es Menschen gibt, ohne daß jemals eine andere Lösung gefunden wäre, als die schließliche Resignation in bezug auf die Fragestellung selber. Denn es könnte ja sein, daß der Fortschritt in der Geistesgeschichte nicht darauf beruht, daß unsere Urgrundsfragen, die vielleicht allemal Fragen ohne Grund sind, vom menschlichen Denken gelöst werden, sondern das „Lösen" eines Problems könnte auch in einer Erlösung vom Probleme bestehen, d. h. darin, daß bestimmte Fragestellungen inhaltlich nicht mehr apperzipiert werden, indem sie zu Gegenständen formellen Interesses und erkenntnistheoretischer Forschung geworden sind, womit auch allemal das inhaltliche Interesse an der Frage erschöpft ist. So könnte es denn wohl geschehen, daß auch jene Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt oder von Bewußtsein und Sein, die man heute wohl als „Vermittlungsproblem" bezeichnet, einer späteren Generation nur noch aus historischem Zusammenhange begreiflich zu machen wäre; so etwa wie uns die Probleme eines Sankaracharya oder eines Thomas von Aquin nur aus den Bedingungen eines bestimmten Zeitbewußtseins und einer spezifischen Kultur verständlich erscheinen. — Suchen wir uns aber heute dieses Fundamentalproblem genügend zu verdeutlichen, so scheint das auf verschiedene Weise geschehen zu können. Zunächst einmal in der folgenden Version: Alles, was ich Welt, Natur, Materie nenne, ist als phänomenaler Inhalt eines Bewußtseins gegeben und empfängt als solcher seine Färbung, Eigenart und Gesetzmäßigkeit von der Konstitution und Natur eben dieses Bewußtseins. — Andrerseits aber können wir doch die Forderung nicht von uns weisen, dieses Bewußtsein selbst als Endglied, Gipfel, Blüte oder Schlußfazit eines Entwicklungsprozesses außer bewußter Art zu denken. Je nach-

dem wir nun aber unter dem einen oder andern Gesichtspunkt uns über vermeintliche Gegebenheiten zu orientieren suchen, erhalten wir zwei verschiedenartige Weltanschauungen. — Das letzte Ziel der einen — (mag man sie Monismus, Materialismus oder sonstwie nennen) —, welche menschliches Bewußtsein aus der Natur „entstehen" läßt, wäre ein Zusammenhang von Bewegungsgrößen, in die sich sowohl alle sinnlichen Qualitäten, wie alle aus psychologischer Erfahrung entlehnten Begriffe, wie Kraft, Energie u. s. w. auflösen müssen, also mathematische Naturwissenschaft oder Mechanik. — Die andere Weltanschauung dagegen, welche die Natur nur als Inhalt eines Bewußtseins auffassen lehrt, kann gegenüber den letzten Formelementen eines rein mechanischen Weltbildes dartun, daß sie nur als Wechsel auf ein schon vorausgesetztes Innenleben und nur in Beziehung auf den Maßstab menschlichen Geistes Geltung haben können. Somit aber bleiben beide Positionen, sowohl jene, welche voraussetzt, daß es ein Seiendes außerhalb des Bewußtseins gebe, wie die andere, welche annimmt, daß Bewußtsein und Sein zusammenfallen, unbeweisbar und widerspruchsvoll. Und von beiden aus ergibt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen den Tatsachen, Fakten oder Daten, mit denen wir es in der physikalischen oder psychischen Sphäre zu tun haben und den Gegenständen, auf die sich diese Daten beziehen oder die wir hinter diesen Daten anzusetzen genötigt sind. Ein Körper, den ich wahrnehme, ist nicht als dieser Körper real, sondern als das, was dieser Körper für mich bedeutet. Und eine Vorstellung ist nicht nur als Vorstellung gegeben, sondern als Vorstellung von Etwas. Vielleicht ist diese Dualität am lehrreichsten in zwei eng verwandten modernen Richtungen ausgeprägt, deren jede über den Widerspruch zwischen Physik und Psychologie nicht hinaus kann und ihre einseitige Theorie bis zur Absurdität übersteigert hat. Die Schule Machs, welche das Empfundene nicht von der Em-

pfindung trennt, bewies, daß die physische Welt „nur" die „Externalisation unserer Empfindungen" sein könne. Während der sog. Empiriokritizismus mit einem entgegengesetzten Verlegenheitswort besonderen Ton gerade darauf legt, daß Bewußtseinstatbestände „nur" die „Introjektion" einer objektiven Welt seien. Formulieren wir diesen Widerspruch noch von einer zweiten Seite her! Wir sind wohl alle davon überzeugt, daß wir uns in einem rastlosen Entwicklungsprozeß, einem „Weltprozesse" befinden. Wir sind es vielleicht nur deswegen, weil das Wort Entwicklung die Modesuggestion oder historische Notwendigkeit eben dieses Zeitalters ist. Wir sind überzeugt, daß in unaufhörlichen Fluxionen und Transformationen schließlich nur ein Einziges als stabil und substanzial vorauszusetzen sei, die transzendentale Einheit unserer Apperzeption, die Tatsache des bewußten Ich. Man berichtet uns, daß Helmholtz einer Arbeit, mit der er sich kurz vor seinem Tode beschäftigte, den Titel geben wollte: „Unendliche Relationen scheinbarer Substanzen". Das könnte sehr wohl die Überschrift der meisten Untersuchungen sein, auf welche uns die moderne Naturwissenschaft leitet. Nun könnten wir aber mit demselben Rechte auch einmal den umgekehrten Gedanken vollziehen: Es gibt gar keine objektive Entwicklung oder Veränderung. Sondern in der objektiv realen Welt ist alles stabil, substanziell und simultan. Denn Bewegung und Veränderung innerhalb der physischen Welt käme nicht zu stande, wenn nicht unser Denken dieser Welt ein Tun wäre. Überall aber wäre es möglich, daß wir das Wesen des Apperzeptionsaktes in die Inhalte dieses Aktes erst einfühlten und das, was wir im Erfassen der Welt erleben, als das Wesen dessen ansprechen, was wir erleben. — Wir können uns das an dem bekannten Beispiel für die Relativität der Bewegung klar machen. Wenn wir auf der Eisenbahn fahren, so ist es je nach dem Orientierungspunkt gleich korrekt gedacht, wenn wir sagen, daß der Zug durch die Land-

schaft fahre oder aber, daß sich die Landschaft am Zuge vorbei bewege. Oder wenn auf einem Riesendampfer ein Wagen verkehrt, so bewegt sich der Dampfer unter dem Wagen fort oder der Wagen über den Dampfer hin. In unsern biologischen Orientierungen nun sind wir überzeugt, daß die Natur gleichsam am menschlichen Geiste vorüber gleite. Eine andere Art der Auffassung aber könnte mit ebenso gutem Recht behaupten, daß der denkende Geist gleichsam als Passagier durch eine in der Wirklichkeit unveränderliche Welt reise, denn auch dann müßte er sie zweifelsohne bewegt glauben. Wir sehen hier, in wie hohem Grade wir in solchen Fragen von bestimmten unbewußten Orientierungsgewöhnungen abhängig sind, die ihrerseits vielleicht in unserer Konstitution oder unsern Lebensbedürfnissen begründet liegen. So mag z. B. der Umstand, daß in unserm Erleben jede uns treffende Erregung einen vorausgehenden Zustand relativer Ruhe ablöst oder daß etwa jedem Erwachen ein Zustand der Unbewußtheit vorausgeht, uns dazu veranlassen, den uns wichtigeren und geläufigeren Zustand der Bewegung aus der Ruhe entstehen zu lassen, oder den uns wichtigeren und geläufigeren Zustand des Wachens für den normaleren zu halten, dem gegenüber der Schlaf das physiologische Deklarandum bildet. Vielleicht aber ließe sich besser das Wachen aus dem Schlafen als dem eigentlichen Normalzustand ableiten und die Ruhe als Ziel oder Resultat von Bewegung erläutern, wie es denn z. B. weit mehr als ein geistvoller Einfall ist, wenn Fechner die anorganische Welt nicht als die „frühere", „ursprünglichere", sondern im Gegenteil als Endresultat und Abfallsprodukt der Lebensentwicklung hinstellt. Wie dem aber auch sei: Die Behauptung, daß in der Welt des realen Lebens Sukzession und nur im Bewußtsein Simultaneität sei, oder die entgegengesetzte Behauptung, daß in der Realität alles simultan und nur ihr Bewußtwerden sukzessive sei, sind beide gleich unbeweisbar und widerspruchsvoll. — Endlich

aber erfassen wir unseren fundamentalen Widerspruch noch in einer dritten Variante. So paradox es klingt: Sobald wir von Wirklichkeit, Dasein, Realität reden, sind wir gezwungen, doppelte Wirklichkeit, Dasein, Realität anzusetzen. Nämlich erstens diejenige, auf die das Denken hinzielt oder die in ihm gemeint ist. Und zweitens die andre seelische Realität, die sich im Denken manifestiert. Ja man könnte davon noch drittens unterscheiden die Realität des Denkaktes als solchen. — Zunächst können wir, gleich Descartes von der Tatsache des Bewußtseins als dem Unmittelbar-Gewissen ausgehen. Dann bedeutet das Wörtchen „sein" nichts anderes als „denknotwendig". Zweitens aber postulieren wir, sobald wir denken, ein ganz anderes Sein, auf das sich das Denken als auf sein Prius bezieht. Ist nun aber das intentionale Sein die Wurzel des gegebenen, oder umgekehrt das gegebene Sein die Wurzel des gemeinten? Die Behauptung, das Bewußtsein sei Realität schlechthin und die gedachte Welt, die Welt des Gedachten, sei eine notwendige und organische Schöpfung des Bewußtseins — und die entgegengesetzte Behauptung, im Bewußtsein werde ein Außerbewußtes bewußt, indem es hineintrete wie Licht in einen Spiegel — sie sind beide gleich widerspruchsvoll und unbeweisbar. Diese drei Widerspruchsfragen aber, auf die wir hier abzielten, sind nur drei verschiedene Versionen des Schopenhauerschen Urproblems, der großen Kontroverse zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Außen und Innen, Ich und das Andere. Die Behauptung aber, daß dieses Korrelationswerte seien und das eine nie ohne das andere vorkomme, ist genau so wahr und geistreich, wie wenn ich etwa versichern wollte: „ein Reiter setzt immer ein Reitpferd voraus, denn ein Reitpferd ist nicht ohne Reiter". Die andere Behauptung dagegen: Das Eine dieser beiden Gegenspiele sei früher und habe „ein Primat" vor dem andern, erinnert gar sehr an die Scherzfrage: „Was ist am Geldstück die obere Seite, Kopf

oder Wappen?" Und doch ist eben diese Frage immer noch eine Grundfrage sogenannter Philosophie, — eine Frage, die an die Historie vom Mops erinnert, der darüber tiefsinnig wird, daß es ihm nicht gelingt, seinen Schatten zu überspringen. —

Alles menschliche Denken und Erfahren steht unter zwei unabweisbaren Kategorien: Identität und Kausalität. Alles ist einerseits Bewegung, Veränderung, Tun. Andererseits aber etwas, was dieser Veränderung als Träger hypostasiert, etwas, woran sich eine Veränderung vollzieht, etwas, was ein Tun erleidet. — Die Schule von Elea war es, die zuerst eine dieser zwei Urkategorien gegen die andere vorwerten und als Ausdruck des „Wahren", „Absoluten" erfassen wollte. Bewegung, Vielheit, Veränderung, Tun, so lehrte sie, sind Schein, sind Ergebnis der bloß „empirischen" Auffassung unserer trügerischen Sinne. Dahinter aber steht das ewige, wahre, unveränderliche, nur durch das Denken erfaßbare Sein. — Aber diesen ersten Anbahnern des Spiritualismus und Idealismus stellte sich alsbald ein stolzer, einsamer Mann entgegen, der große Heraklit, der gegen jene Tendenz zum Passiven, Bleibenden, Ruhenden gerade die umgekehrte setzte: Es gibt kein Sein. Alles ist Fluß. Es gibt nur Bewegung, Wechsel, Veränderung, Tun. Und die Hypostase eines darin beharrenden Seins ist nur Zutat unseres trügerischen, lediglich der Orientierung über unmittelbare sinnliche Erfahrung dienlichen Denkens. Und hier stehen wir nun vor den Quellen der beiden gewaltigen Parallelströme, die sich seit den unvergleichlichen Tagen der griechischen Hochkultur, durch die Geschichte der Neuzeit ergossen, bis sie schließlich in einem einzigen Buche Kants konfundieren. Die Eleaten und Heraklit werden die Ahnen zweier großer Stammgeschlechter, die man grob pragmatisch als Geschlecht der Empiristen und Geschlecht der Rationalisten zu bezeichnen pflegt, indem die ersteren — (es sind zumal

Philosophen Englands und Frankreichs) — von Sinnlichkeit und Erfahrung ausgehend, das Bewußtsein und seine Denkformen geistgeschichtlich erklären und entstehen lassen. Die andern dagegen (eine Spezialität des nordisch-niederdeutschen und jüdischen Tiefsinnes) wollen vom bewußten Denken, als dem vor aller Erfahrung und für alle Erfahrung Bestimmenden ausgehen und die Abhängigkeit aller Erfahrungsinhalte von den vorbestimmenden Begriffen des Denkens dartun. In ihren Resultaten jedoch verästeln sich diese Bewußtseinsphilosophie (die von Descartes herkommend über Spinoza und Leibniz zu Wolff und Kant führt) und jene Erfahrungsphilosophie (welcher Bacon, Hobbes, Locke und Hume zugehören), oft derartig, daß z. B. gerade ein Philosoph der Erfahrungsgruppe, George Berkeley, zu dem fantastischen Satze gelangt, daß es überhaupt nichts gebe als Inhalte eines Weltbewußtseins, daß Dasein und Vorgestelltwerden identisch seien. — Aber von all diesen Vorläufern Kants, den wir, um Schopenhauer zu verstehen, genauer kennen lernen müssen, weil er Schopenhauers geistiges Rückgrat bildet, — interessieren uns für unsere elementaren Zwecke nur zwei: John Locke und David Hume. Bei ihnen nämlich machte der Gedanke der Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt einen so gewaltigen Vorstoß, daß er sich schließlich zu der Folgerung überschlug, daß alles Objektive „nur" in subjektiven, psychologischen Vorgängen verankert liege. Eine Folgerung, die trotz Kant sich auch heute immer noch weiter fristet.

Die Seele hat zwei Fenster, so lehrte Locke gegenüber seinem Gegner Leibniz, der behauptet, daß sie keine Fenster habe und alles aus sich selber spinne. — Diese Fenster aber sind das sinnliche Wahrnehmungsvermögen und das denkende Verarbeitungsvermögen. Was durch die „Sensation" empfangen wird, das verarbeitet nachträglich die „Reflexion", gemäß ihren eignen Gesetzmäßigkeiten. Bei diesen sinnlichen Wahrnehmungen aber, dieser

„Sensation" ist zweierlei zu unterscheiden. Zunächst eine große Summe von Wahrnehmungen, die in der Tat bloß subjektiv, abhängig von der spezifischen Energie der Nerven, lediglich in den Sinnesorganen gegeben, zu denken ist. Die Qualitäten der Farben, Gerüche, Klänge u. s. w. sind an Sinnesorgane gebunden. Es wäre sinnlos, zu fragen, wie etwa die Erde „aussehe", wenn es überhaupt kein Auge mehr gibt, das sie sieht. Aber hinter diesen Eigenschaften oder Zuständen der Welt, die unsere Sinne ihr leihen, stehen andere Eigenschaften zweiter Ordnung, „primäre" Eigenschaften, die an den Dingen an sich haften, — die Masse, Gestalt, Zahl, Verbindung und Bewegung nicht wahrnehmbarer kleinster Körperteile oder Atome. — Hier aber setzte nun Kant ein, indem er dartat, daß jene „primären Qualitäten" zeitlicher und räumlicher Natur sind. Zählen und Messen, Zeit und Raum aber sind ebenso nur Zutat und Funktion unserer seelischen Organisation wie jene gröberen Sinnesqualitäten, so daß man dreierlei „Objektives" unterscheiden sollte: das „Ding für mich", das „Ding für alle" und das „Ding an sich"; letzteres aber, als das schlechthin Objektive, bleibt unerkennbar. Damit nun aber Kant diese Zurücknahme der Welt in den Menschengeist und die große Entdeckung des „Apriori" vollenden konnte, mußte zuvor seine „Erweckung aus dogmatischem Schlummer" vor sich gehen. Und diese vollbrachte jener andere, weit bedeutendere englische Denker, David Hume, von dessen folgeschweren Gedanken ich nur zweierlei hier erwähnen darf: Die Kritik des Dingbegriffs und die Kritik des Ursachbegriffs. — Ein Ding ist noch etwas mehr als die bloße Summe aller seiner Eigenschaften. Denn zwischen seinen Eigenschaften muß es eine konstante Beziehung geben, die die relative Selbständigkeit und Einheit des Dinges eben garantiert. Das Ding ist also eine Einheit in der Mannigfaltigkeit und diese Einheit ist nichts anderes als die gesetzmäßige Verknüpfung des Mannigfachen zur Einheit. Es fragt sich aber

nun, ob diese gesetzmäßige Verknüpfung einer Summe von Vorgängen oder Zuständen, welche den einheitlichen Zusammenhang eben des Dinges ausmacht, nur in unserer verknüpfenden Tätigkeit ihren Grund hat, oder aber in der Natur der Außenwelt selbst, die in der von ihr inaugurierten geistigen Tätigkeit nur nachgebildet wird? Hier ging nun Humes ganzes Streben darauf aus, die Konstanz des Wahrgenommenen auf die Kontinuität der Wahrnehmung zurückzuführen und den Inhalt unserer Erfahrung aus Gesetzen der Tätigkeit des Erfahrens zu erklären. — An dieser vor mir liegenden Rose ist alles, was sie qualitativ bestimmt, die gelbe Farbe, die zarte Weichheit, der holde Duft ein psychischer Vorgang, eine „Perception", die nur an mir gleich konstituierten Wesen gegeben sein kann. Und dieses Bündel mir immanenter seelischer Zustände, die ich stets nebeneinander erlebe, — vereinheitliche und memoriere ich nun durch eine „Gedächtniskennmarke", welche alle zusammen gewohnten Erfahrungen aufs kürzeste synthetisiert, nämlich die Kennmarke: Rose. Die Existenz dieser Rose als ein für sich seiender geschlossener Gegenstand ist also lediglich begründet in der Gleichartigkeit der zusammengefaßten seelischen Vorgänge und jenseits dieser Bezogenheit auf ihr seelisches Erlebtwerden hat die Behauptung, daß die Rose existiere, keinen Sinn. Also: jedes Existenzialurteil, jede Prädizierung, d. h. jeder Gebrauch der kleinen Wörtchen „sein", „ist", „sind" hat die Tendenz, ein Verhältnis in bezug auf mich auszudrücken, d. h. etwas von mir Erlebtes oder Erlebbares festzustellen und zu normieren. Die Annahme von Gegenständen außer uns, das Fürwahrhalten ihrer Existenzen ist durch nichts getragen, als durch den Glauben an die Sicherheit ihres unmittelbaren Erlebtwerdens und somit nichts, als eine notwendige Funktionsform des Bewußtseins, mittelst deren allein eine zweckmäßige und ökonomische Orientierung über seine Erlebniszustände ihm gestattet und möglich ist. — Im Sinne des

gleichen radikalen Psychologismus wird nun auch der Kausalbegriff von Hume erörtert und analysiert. Wenn ein gestoßener Gegenstand niederfällt, wenn die Sonne morgens aufgeht und meine Kammer hell wird, wenn Schwefelsäure und Kochsalz zusammengebracht ein neues Salz geben, so sagen wir, der Stoß sei Ursache des Falles, der Sonnenaufgang Ursache der Belichtung, das Zusammentreffen zweier Affinitäten Ursache der chemischen Reaktion. Aber was wir da am Leitfaden von Ursache und Wirkung verknüpfen, sind wiederum nichts als *seelische Vorgänge*, Erlebnisse, Bewegungen, die ich gewohnt bin, immer *nacheinander*, so wie beim Ding- und Substanzbegriff *nebeneinander* zu erleben. Die letzte Gewähr des kausalen Bedingt- und Verursachtseins ist also nichts anderes als die nie getäuschte *Erwartung*, einen oft erlebten, oft perzipierten seelischen Vorgang gewohnheitsgemäß von einem andern ihm in der Erfahrung assoziierten Vorgang *gefolgt* zu sehen. Die zeitliche Sukzession der Erlebnisse, so meint Hume, genügt, um ihren kausalen Zusammenhang zu fundieren, sowie ihr Bei- und Nebeneinandersein das Wesen der Dinglichkeit oder Substanzialität ausmacht. Beides aber läuft hinaus auf die Assoziationsgesetze der Vorstellungen und Vorstellungsgruppen. — Eine *absolute* Kausalität außerhalb der psychologischen Bedeutung kann es somit nicht geben und alle Bücher, die von solchen absoluten Erkenntnissen handeln und etwas anderes enthalten als Erfahrungstatsachen oder mathematische Bestimmungen gehören ins Feuer. — Was hier aus Hume spricht, indem er das Reich des Logischen und seine Gesetze aus dem Unterstrom psychologischer Nötigungen auftauchen und erklärt sein läßt, war ein unerhörtes Mißtrauen gegen die Kompetenz und Reinheit des *Denkens*, war der Unglaube des *Skeptikers* an der Möglichkeit einer über die menschliche Empirie hinausragenden Erkenntnis. Und dieser Skeptik stand nun der Dogmatismus des Zeitalters gegenüber, der an die Erkenntnis-

fähigkeit der Menschenvernunft naiv glaubte. Beiden Richtungen aber suchte nun Kant genug zu tun, indem er weder an die Vernunft glaubt, noch an ihr zweifelt, sondern sie selbst und ihre Grenzen zum Gegenstand methodischer Untersuchungen macht; also eine Theorie oder Kritik der Erkenntnis, eine „kritizistische" Philosophie jener skeptischen und dieser dogmatischen entgegensetzt. Nicht was über die Erfahrung hinausreicht, das Transzendente gilt es zu untersuchen, sondern was ihr zugrunde liegt, d. h all die Formen und Vehikel, mittels deren der Mensch seine Erfahrungen vollzieht, kurz das „Transzendentale". Nur so gelang es Kant gegenüber den Übergriffen der Psychologie, das Reich logischer Prinzipien, Hypothesen und Axiome, d. h. der notwendigen Voraussetzungen der Erfahrung als Bereich der Selbständigkeit und Freiheit des Geistes reinlich abzugrenzen, — ein Bereich, von dem aus der Mensch der Natur ihre Gesetze vorschreibt und aus sich heraus den Zusammenhang und die Orientierung über alle, äußere wie innere Erfahrung erst erschafft. Die gegebene Welt ist somit sein Werk, nicht ein Zwang, eine Nötigung unserer Seele, auch nicht bloßer Reflex fordernder Wirklichkeiten, sondern eine Tat; Geistesschöpfung und Menschensetzung, von der aus kein Weg zu einer Welt von unserer Denkorganisation unabhängig zu denkender „Realitäten" führt. — Damit aber war der radikale Dualismus geschaffen, welcher Kants Philosophie ihr innerstes Leben gibt. Einerseits ist in ihr das All „Phänomen", — phänomenale, empirische Erscheinungswelt. Andererseits aber reduplizieren die Normen und Kategorien, nach denen dies Phänomen zustande kommt, sich noch einmal zu einer zweiten dahinterstehenden intelligiblen, noologischen Welt. Und zwischen der erfahrenen und der erkannten Welt, zwischen „Phänomenon" und „Noumenon" ist die Brücke zerrissen. Kein Weg führt zu der absoluten Essenz, in der gedachte und erfahrene Wirklichkeit ihren gemeinsamen Quell oder Abschluß haben! Diesen

Bruch der Kantischen Philosophie, diese in ihr aufgewiesene Unversöhnbarkeit zwischen der absoluten Realität auf der einen und der erfahrenen oder gedachten auf der andern Seite mußte der typische moderne Zweiseelenmensch Schopenhauer im Gesetze der eigenen Seele wiederfinden. In ihr zitterte nur die eine Frage, ob es nicht doch eine Flucht aus dieser Welt zum letzten Ansich, jenseits Denkbarkeit und Erfahrbarkeit geben möge?, ob nicht „Natur zuletzt sich doch ergründe"?, vielleicht auf einem neuen Wege, vielleicht noch durch ein letztes Hinterpförtchen, das Kant nicht entriegelt, nicht einmal gesehen hat! Denn wie auch die Welt an sich geartet sei, Eines wissen wir sicher: der Riß, der durch die Welt geht, muß auch über unser Herz führen, und was immer die Welt im Wesen sein mag, wir selbst sind und bleiben ein Stück von diesem Wesen. Und so werden wir ihm am nächsten kommen, wenn wir nicht mehr mit Vernunft und Erfahrung an der Welt studieren, forschen und tifteln, sondern gläubig groß in uns selbst tauchen, nur um zu fragen, was denn an Uns Letztes und Tiefstes sei. Und dies —, wenn auch nur symbolisch und im Bilde —, dürfte dem Kerne der Welt immerhin am nächsten stehen. . . . So entstand Schopenhauers System! Wir befinden uns, indem wir dies System durchwandern wollen, an der Stelle, wo es konzipiert und geschrieben wurde. Es ist wahrscheinlich, daß der sechsundzwanzigjährige Philosoph an den selben Stätten gestanden hat, wo wir jetzt seine Fußtapfen verfolgen, Fußtapfen eines Riesen im Schnee.

* * *

Blicken wir einen Augenblick auf das Gemälde, das wie ein Wahrzeichen über uns steht: Raphaels Sixtina.

Sie wissen, einst war ihr Zweck, eine Kapelle des heiligen Sixtus zu beschließen. — In der Kapelle zu Piacenza liegt das Volk auf den Knien. Papst Sixtus soll ihr Vermittler sein. Sie

wollen durch ihr Gebet Versöhnung und Gnade herabbeschwören. Wollen im Staube der Erhörung harren. Da reißt der Vorhang hinter der Galerie. Das Innerste der Himmel eröffnet sich. Madonna, vom Glauben herabgezogen, schwebt zur Erde, von lieblichen Engeln getragen. Sie trägt ein rotes Hemde und einen lichtblauen Mantel, darein sie ihr Kind hüllt. Auf goldbeglänzter Wolke ruhen ihre nackten Füße. Aber die Füße selber stehen im blauen Schatten. Ein Kunstmittel, das die Illusion des Getragenseins und Voranschwebens hervorbringt. Sie hält das Kind. Und rechts und links knieen ein alter Mann und eine selige Frau. Der alte kahle Mann in Brokat und Tiara, demütig, bekümmert, bittend, ist Gottes Statthalter auf Erden, Sixtus, der greise Papst. Er trägt die Gebete seiner Gemeinde vor die reine himmlische Königin. Aber das Weib läßt verzückt und verklärt ihr Auge über die Gemeinde zurückschweifen. Sie bringt die Gewähr der Erhörung. — Es läuft eine wundervolle Augenkurve vom Papst zur Madonna und zurück zur begnadeten Barbara: das emporgetragene und angenommene Gebet. Aber aller Augen (ein Meisterstück „monarchischer Gliederung") konzentrieren sich im Augenleben des Kindes, denn auf dieses ist wiederum die ganze zarte Sorgfalt der angebeteten Mutter gerichtet. In dem Antlitz der Madonna liegt viel: großer Ernst, erstauntes Fragen, nicht mehr staunendes Entsetzen, erschauerndes Alleswissen und Allesbegreifen. „Ist das die Welt? — Ja! Euch bring ich ihn, damit ihr ihn quält und kreuzigt!" — Es ist viel erstarrtes Weinen, lächelndes Weinen in diesem Gesicht. Auch die Raumverteilung, die Symmetrie des Vorhangs, das Gegengewicht der Hälften, das Emporsteigen der Barbara, das Zurtiefesinken des Papstes, die erregte Bewegung der Vorgänge im Kontrast zu der unerschütterlichen Hoheit und Ruhe im Antlitz der Wundervollen macht das Werk zum geschlossensten, vollkommensten Kunstwerk. Und so wie in Shakespeares Tragödie die Schellenkappe des Narren klingelt

mitten ins Erhabene, mildern die zwei reizenden ahnungslosen Putten, die der Madonna vorausflogen, die herbe Übergewalt der in Hoheit bedrückenden Erscheinung. — Nun aber das Auge des Kindes! Es ist nicht auszusagen, was in ihm schweigt. Hiervor hat Schopenhauer oft gestanden. Das Einsamkeit blickende, stolze Auge des verlassenen Grüblers — dieses scharfe und tiefe Auge, das beständig zu weinen scheint über das Tier, das den unteren Teil seines Gesichtes formte, hat wohl oft in diesen Augen ausgeruht. Auf sie beziehen sich die Verse, die er in sein Taschenbuch schrieb und die wir als Motto über die Pforte seines Systems setzen wollen, als Symbol für die Kulturaufgabe und Sendung, die es für unsere Tage zu vollenden sich berufen fühlt und für viele Menschen vollendet hat:

Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsetzt
In ihrer Gräul chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihres Treibens nie geheilte Torheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz,
Entsetzt: doch strahlet Ruh und Zuversicht
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewißheit.

Zweites Kapitel.

Schopenhauer als Vollender Kants.

Οὐδείς ἀκαντίατος εἰσίτω.
Schopenhauer.

Als vor hundert Jahren an einem klaren, wolkenlosen Wintervormittage der achtzigjährige Kant verschieden war, da trauerte jeder Mann und jedes Kind in Königsberg, aus dessen Mauern der große Philosoph nie herausgekommen ist, gleich als wenn ein Schutzgott der Stadt versunken wäre, und man erzählt, daß ein Soldat, der auf der Schmiedebrücke um die Mittagsstunde stand, die Vorübergehenden auf ein blasses Wölkchen hingewiesen habe, das einsam im tiefen azurblauen Himmel schwebte, mit den gläubigen Worten: „Das ist die Seele Kants, die zum Himmel will". So dichtet das Volk seine Mythen. — Wie die germanische Sage, als Siegfried gefallen ist, die Natur in Trauer verstummen, und Sonne, Mond und Sterne sich verfinstern läßt, wie um das Opferkreuz des Juden Jesus sich ein breiter Kranz tiefsinniger Symbole und Völkerlegenden schlang, so schien auch etwas Außergewöhnliches und Erstaunliches geschehen zu müssen, in der Stunde, wo der größte Mensch aus deutschem Blute aus dem Bereiche des Erscheinungslebens schwand. Der größte Mensch aus deutschem Blute! Denn in der bescheidenen Republik der Heroen des Geistes, der schmalen Schar starker Seelen, die einsam uud wie in einer

Fremde über die Erde gehen, um über die Köpfe der Generationen hinweg stumm ihre Hände zu verschlingen, unter dieser stillen Gemeinde repräsentiert Kant das deutsche Volk; und wie in der Nacht der Polarstern feierlich still am Himmel steht und wir von ihm aus über den Aspekt der Sternenmassen uns orientieren, so ist Kant der orientierende Pol unseres Geisteslebens, und keiner, der sich ernstlich mit den prinzipiellen Fragen einer Wissenschaft beschäftigen will, kommt um Kant herum, und die noch fortwirkenden Fragestellungen, die er formulierte. Es hat indessen eines Jahrhunderts bedurft, ehe wir dieses ganz begriffen. Zunächst war es Schopenhauer und der wachsende volkstümliche Einfluß seiner Schriften, zumal der Parerga und Paralipomena, der auf das Studium Kants hindrängte und in uferlos schwärmender, vague bewegter Zeit die richtige Auslegung des Erkenntnistheoretikers, des Antimetaphysikers anbahnte.

„Ich sah Dir nach in Deinen blauen Himmel,
Im blauen Himmel dort verschwand Dein Flug,
Ich blieb allein zurück in dem Gewimmel
Zum Troste mir Dein Wort, zum Trost Dein Buch,
Da such ich mir die Öde zu beleben
Durch Deiner Worte geisterfüllten Klang,
Sie sind mir alle fremd, die mich umgeben,
Die Welt ist öde und das Leben lang."

So fühlte sich Schopenhauer in seiner Jugend mit gutem Recht als eigentlichen Thronerben und Vollender Kants, und wenn das „Zurück auf Kant" die Devise der zwei letzten Generationen wurde, mit dem man sich aus dezidierter Rat- und Planlosigkeit der deutschen Spekulation zu retten suchte, wenn man an philologischer Durcharbeitung und Exegese der ungemein vielseitigen Schriften Kants und an der kritischen Ausscheidung des sehr reichlichen scholastisch-theologischen und formalistischen Unkrauts, das überall zwischen den Granitquadern dieses Systems wuchert,

zu positiver Arbeit zu genesen wußte, so war dies nicht das kleinste Verdienst der von Schopenhauer ausgehenden Wirkung. Der Weg von Hegels Encyklopädie, die alle Wissenschaften durchphantasiert bis zu Comtes Positivismus und Spencers Agnostik, die sie methodisch durcharbeiten und organisieren, führte durch eine Wüste, in der Schopenhauers Hauptwerk die einzige Oase war... Wunderliches Geschehen der Natur! — nachdem Generationen um Generationen einer Familie dahingegangen sind, die irgendwann von Schottland nach Ostpreußen verschlagen ward, vorübergegangen und dahingestorben in kleinlichen Sorgen und Nöten, als Kleinbürger, kleine Handwerker, Bedienten- oder Arbeiter-Proletariat, von keinen anderen Gedanken bewegt, als bestenfalls denen, die aus Bibel und pietistischen Volksbüchern in die Hütten der Armut kommen, da zeugen schließlich zwei schlichte Proletarier, der Sattler Johannes Kant und sein Weib, Regine Reuter, außer fünf anderen Kindern, deren keines die Mittelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit irgendwie überragt, einen engbrüstigen, skrophulösen Knaben mit großen, blauen, verträumten Augen, und dieser Knabe wird das Gefäß, in dem sich das Erbteil eines ganzen Volkes und die Erwerbungen und Anpassungen vieler Kulturjahrtausende sammeln, das Gefäß, in dem sich eine lange Entwickelung kondensiert; die Rechtfertigung seines Zeitalters. In all der schlichten Hoheit und Stärke seines Lebenslaufes, in der tiefen, selbstverständlichen Würde des sittlichen Gesetzes, das ihn leitet, lehrt er uns das Wunder und gibt uns Ehrfurcht vor dem Volke, aus dem heraus zwei ungelehrte einfache Menschen so viel sittliche Größe und Innigkeit, so viel Ernst und menschliche Güte zu erschaffen vermochten. Und als Kind des Volks, das ihn gezeugt und getragen hat, schlug sich der blutarme Theologiestudent schlecht und recht durch, mit Freitischen und Stipendien und all den kleinen Entbehrungen und Kränkungen der Unbemittelten, als Hauslehrer auf adligen Gütern und schließlich als Privatdozent, der beim Herannahen des Alters

auch Professor wird. Wir wissen nicht viel von seinem äußern Leben, keine Liebesgeschichte, kein Abenteuer, — ein rigoros ordentlicher, nüchterner Pedant, der peinlich nach Uhr und Hygiene sein Leben regelt und so minutiös genau um Zwölf den gewohnten Spaziergang unternimmt, daß die Leute in den Straßen, durch die der würdig bezopfte Herr Professor daher schreitet, die Taschenuhren nach seinem Erscheinen stellen. Nur in den bescheidenen Tafelfreuden mit seinen Freunden, dem Kaufmann Green, dem Bankdirektor Ruffmann und andern alten Hagestolzen und Biedermännern lebt noch ein dürftig Restchen Temperament und Sinnlichkeit, wie denn der primitivste und früheste Sinn, der Geschmackssinn, stets auch die Sinnlichkeit des Alters wird, — vielleicht weil (wie in der Ontogenese) auch die ältesten Erinnerungsspuren der Gattung sich am längsten wirksam und jung erhalten. So sieht Kant aus, der empirische Kant, der kgl. preußische Professor in Königsberg, welcher niemals aus den winkligen, verschnörkelten Gassen seiner Vaterstadt kam, niemals aus der kleinbürgerlich philiströsen Atemluft seiner Jugend und eigentlich auch niemals aus den winkligen Gassen der Wolffischen und Leibnizischen Schulphilosophie; Associationsmaschine, Stubengelehrter, Begriffskrüppel. — Und doch wie roh, wie äußerlich ist dieses Bild, wie wenig spiegelt es den intelligiblen Kant und seine tiefen Lebensfüllen gedanklichen Erlebens, wie wenig all das Starke, Liebenswerte, Naiv-Ansprechende dieser feinen und lauteren Seele, die uns aus den umfangreichen Bänden des Nachlasses in ihrer schlichten Schönheit, in großer und bewegter Stille mit Mienen eines kindlichen Weisen und einem ganz leisen Zuge überlegener Weltkenntnis und wohlwollender Moquerie entgegenschaut. Nur an den beruhigten Weisen des Altertums, Indiens und Griechenlands, an Buddha, Sokrates und Spinoza, nur an Stuart Mill oder Comte hat er seinesgleichen, aber er steht uns näher als all diese, denn in Größe und Mängeln war er deutsch, eine nordische

Entwicklung, sehr schwer, langsam reifend, äußerlich herb und nur lange werbender Liebe zugänglich, vielleicht als Mensch weniger groß als seine Gedanken und, wie es so häufig ergeht, von der Wucht und Strenge seiner eigenen Gedanken schließlich erdrückt.

Das Jahr 1769 scheint in seiner Entwickelung entscheidend gewesen zu sein, denn in ihm finden wir den ersten Keim zum Hauptstück seines Lebenswerkes, zur Kritik der reinen Vernunft und ihrer neuen Entdeckung des „Apriori". Aber erst zwölf Jahre später, als 57jähriger Mann tritt Kant mit dem Buch an die Öffentlichkeit, von dem er sagt, daß er zwölf Jahre daran gedacht und zehn Wochen geschrieben habe. Als schriftstellerische stilistische Leistung blieb dieses Werk unvollkommen, denn wie seine späte, mühsam schaffende Natur sich schwer ausspricht, so ist sein Periodenstil schwerblütig, voll kargen Ringens, überall Spuren der Handwerksarbeit zeigend und gleichsam hinter den Gedanken herkeuchend. Und zwar ist es nicht das Abstrakt-Theoretische, nicht der Hang zu arithmetisch-architektonischen Gliederungen, nicht einmal die Überlastung mit oft entbehrlichen Fremdwörtern, was den kantischen Gedankenstil brüchig und disästhetisch macht, sondern im Gegenteil eine gewisse Neigung zu sogenannt „schöner" Diktion und pathetischer Einflechtung, die seinem Denken nicht liegt und fast immer einem Erdenreste metaphysisch-religiöser Bedürftigkeiten zukommt, der seinem Menschentume die letzte, heroische Vollendung versagt. Und doch bargen sich in der harten Schale dieses Buches die tiefsten Erkenntnisse, die die Menschheit seit den Tagen der Griechen fand, und zum ersten Male wird an Stelle des Glaubens an die Allmacht der Vernunft, wie an Stelle ihres Bezweifelns die sachwissenschaftliche Frage gesetzt nach den Grenzen des Vermögens, nach Formen und Bestimmungen des menschlichen Erkennens, also eine Kritik des Denkens, mit der Kant für die seelische Welt dasselbe tat, was Aristarch und Copernikus für die Welt der Physik leisteten.

Worin bestand nun diese Kantische Tat, die man als das „Copernikanische Prinzip" der geistigen Welt bezeichnet hat? — So wie einst die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt gerissen und als einer unter zahllosen Gestirnen am Himmel entdeckt wurde, so wird nun der Mensch, die Blüte der Erde, wieder zum Herren, ja zum Schöpfer des Kosmos eingesetzt, dessen Vernunft der Natur ihre Gesetze vorschreibt und alle Natur sich allmählich unterwirft. Was Renaissance und Altertum anbahnten, kommt somit in Kant zur Vollendung: Die Entdeckung des Menschen, und oft ist uns beim Durchblättern dieser nüchternen Vernunftkritik, als schlügen daraus die gewaltigen Chöre des Sophokles uns entgegen:

Vieles ist herrlich, nichts aber
Ist herrlicher, als der Mensch.

Denn neben die überwältigende Majestät des gestirnten Himmels mit Milchstraßen und Sonnen tritt nun als gleichberechtigt, ja als schöpferisch und gestaltend gegenüber allen Phänomenen der sensiblen Welt das ordnende Bewußtsein und das schlichte sittliche „Du sollst" der engen Menschenseele. — Wir finden in Kants Entwicklung somit den gleichen Weg, den auch das Menschengeschlecht als Ganzes zurückzulegen hat. Beim Allerfernsten und Unerreichbaren fangen wir an, bei Sternen, Sonnen und Milchstraßen, Weltnebeln und Planeten. Auch Kant schreibt zunächst eine „Naturgeschichte des Himmels", in der er den Entwickelungsgedanken in die Astronomie trägt und die heute verlassene Hypothese aufstellt, die man als Kant-Laplacesche Theorie bezeichnet. Das entspricht dem Jugendstadium des Menschengeistes. Wir alle haben in Entwickelungsjahren uns mit nichts so sehr beschäftigt, sind durch nichts lebhafter angezogen worden, als durch die Ferne und das Fernste, die Gestirne am Himmel, den Gedanken an ihre Unerreichbarkeit und die Frage, ob wohl auch auf ihnen Leben wirke und uns ähnliche Geschöpfe wandeln mögen. Und auch

uns hat wohl der Schwindel vor dem Unermeßlichen gepackt, das Bewußtsein der vollständigen Gleichgültigkeit und Zwecklosigkeit eines jeden Menschenlebens. Denn schließlich ist nur die Jugend stark genug, um unter dem Aspekt der Unendlichkeit leben und dauernd diese Gedanken an Tod und Hinfälligkeit des Einzelwesens festhalten zu können, denn in Wahrheit fühlt sie sich ja als Mittelpunkt und künftigen Beherrscher der Welt, vor dem noch tausend ungebrochne Ideale und Möglichkeiten einherschweben. Aber wenn wir milder und müder werden, dann fühlen wir unsere Person nicht mehr als Zentrum der Dinge und haben uns zu oft die Stirne blutig geschlagen und viele Enttäuschungen, Irrtümer und Reibungen eingetauscht gegen die Erkenntnis unsrer Grenze. Wir fühlen uns nun verantwortlich für die andern, und die Sterne steigen auf die Erde herab. Je mehr wir an Willkür, Selbstgefühl, Selbstüberhebung dabei einbüßen und Objekte und objektive Zwecke unser Leben zu beherrschen beginnen, um so mehr finden wir andererseits einen Trost darin, daß wir im Grunde Kosmos und Unendlichkeit aus uns selber schufen. Und nun tritt nicht mehr das Fernste, sondern das Erreichbare und Nächste in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit. Dies ist das Mannesalter der Philosophie, wo alles Metaphysische und Religiöse, das einerseits Gegenstand und Schöpfung noch überschüssiger und luxuriierender Jugendlichkeit ist, andererseits auch wieder psychologisches Symptom und Notausgang der zweiten Jugend, nämlich des absterbenden Alters, das nach Krücken und Ruhepolstern verlangt, — wo alles Transzendente in den Hintergrund tritt gegenüber den unmittelbaren Bedürftigkeiten und Interessen des Lebens und unseren Pflichten gegen dies Zunächstgegebene. Und dieser Kant, der Kant des philosophischen Mannesalters, der kritische Wissenschaftler, nicht der junge Dogmatiker oder greise Metaphysiker hat uns hier zu beschäftigen.

Die Resultate seiner Erkenntnistheorie oder Transcendentalphilosophie (man versteht unter transcendent das, was über menschliches Erkennen hinausragt, unter transcendental diejenigen Formen, die unserm Erkennen zu Grunde liegen), — die Resultate seiner „Transcendentalphilosophie" also, hat Kant später noch einmal in einer kurzen Schrift zusammengefaßt, welche er Prolegomena, d. h. Vorrede nannte; und da es uns hier nur um Kants Früchte zu tun ist, nicht um den mühseligen Weg, auf dem sie gesät und geerntet sind, so werden wir uns bei unserer kurzen synoptischen und kritischen Reproduktion besser an diese Prolegomena halten. — Die Untersuchung der menschlichen Erkenntnisquelle, der Vernunft, konnte nur dann angeregt und ausgelöst werden, wenn in der Praxis des Denkens die Vernunft zuweilen zu Resultaten kommt, mit denen sie sich selber widerspricht. Solche unvermeidbare letzte Widersprüche nennt man Urwidersprüche oder Antinomieen. — Wenn z. B. die Vernunft behauptet, „die Welt muß einmal ihren Anfang genommen haben", so kann sie mit ganz ebenso unwiderleglichen Beweisen auch das Gegenteil dartun: „Die Welt hat keinen Anfang, sondern ist in der Zeit unendlich". Nimmt man nämlich an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so wäre in eben diesem Momente, in dem ich zu Ihnen rede, demnach eine unendliche Reihe aufeinander folgender Weltzustände verflossen. Nun besteht aber die Unendlichkeit einer Reihe darin, daß sie niemals vollendet sein kann. Ich begrenze sie aber mit eben diesem Augenblicke, also kann keine unendliche Zeitreihe verflossen sein, oder die Welt muß einen Anfang haben. — Nehmen wir nun aber an, sie habe einen Anfang! — Da dem Anfange einer Existenz eine Zeit vorangehen muß, in welcher das, was anfängt, noch nicht existiert hat, so muß, ehe die Welt anfing, eine leere Zeit gewesen sein. In einer leeren Zeit aber kann nichts geschehen: Die Welt muß also schon dagewesen sein, sie kann also keinen Anfang haben. Sie sehen, daß wir zu keinem

Resultate kommen. Eine unendliche Reihe von Veränderungen können wir wohl denken, aber niemals vorstellen, denn unsere Vorstellung oder Erfahrung hat es immer mit einer endlichen Anzahl oder doch mit unendlichen Endlichkeiten zu tun und eine absolvierbare Unendlichkeit ergibt für sie einen Widerspruch. Andererseits aber findet unser Gedanke auch bei der weitesten Endlichkeit kein Genüge und fordert die Hinzunahme immer neuer Endlichkeiten. Die Frage nach dem Anfange der Welt muß somit unentschieden bleiben. — Solcher sich widersprechender Erkenntnisse oder „Ur-Widersprüche" gibt es nun mehrere: Die Fragen, ob das menschliche Sein frei oder abhängig sei, ob der Raum endlich oder unendlich sei, ob es Atome gäbe oder nicht, — sie führen zu solchen Urwidersprüchen, und diese bringen Kant auf die Idee, daß die menschliche Erkenntnis mit dergleichen Behauptungen ihr Vermögen überschreite. Deshalb untersucht nun Kant das Erkenntnisvermögen und zwar von seinen Wurzeln an.

Wenn wir bedenken, daß alles Erkennen im Vergleichen und Verknüpfen, das heißt im Aufeinanderbeziehen oder Voneinanderscheiden unserer Vorstellungen besteht, so sehen wir leicht ein, daß unsere Erkenntnis in Sätzen oder, logisch gesprochen, in Urteilen niedergelegt werden müsse (womit ich meinerseits übrigens nicht sagen will, daß jeder „Satz" ein Urteil enthalte, noch daß ein Urteil, wie die formale Logik lehrt, ein Satz sei). Aber es ist umgekehrt durchaus nicht der Fall, daß jedes Urteil immer zu einer Erkenntnis führt. Fälle ich z. B. das Urteil: „alle Körper sind ausgedehnt", so sagt es mir nichts Neues, denn einen Körper, der nicht ausgedehnt wäre, kann ich mir nicht denken. Solche Urteile sagen im Prädikat nur, was im Subjekt schon enthalten ist, sie erklären nur den Subjektsbegriff, und Kant nennt sie daher Erklärungsurteile. Wenn ich dagegen urteile: „alle Körper sind schwer", so fügt das Prädikat (wenigstens nach Kants Meinung),

noch etwas Neues zum Subjekt hinzu; aus dem Begriff des Körpers kann ich noch nicht entnehmen, daß er schwer ist, vielmehr lehrt uns das erst die Erfahrung; solche Urteile nennt Kant Erweiterungsurteile. Das Element der Erkenntnis sind also die Erweiterungsurteile, und mit ihrer Untersuchung fällt die Untersuchung des Erkenntnisvermögens zusammen.

Untersuchen wir zunächst die Quellen, aus welchen unsere Erkenntnisse kommen, so sehen wir, daß es nur zweie gibt. Da sind zunächst die Sinnesreize, Kant nennt diese Quelle die Erfahrung. Wenn ich z. B. erkenne, daß ein Veilchen duftet, so ist dazu ein Erweiterungsurteil nötig, denn das Duften liegt noch nicht im Begriff aller Veilchen. Das Veilchen und der Duft können ferner nur durch Sinnesreize, sonst auf keine Weise gegeben sein. Kant nennt Erweiterungsurteile aus dieser Quelle, der Erfahrung, nachträgliche Urteile. Diese Erweiterungsurteile „von nach hinein" oder „aposteriori" sind unbegrenzt, sie habe keine allgemeine, sondern eine bezügliche oder vergleichsweise [komparative] Gültigkeit. Schon das nächste Veilchen, das mein Auge reizt, kann vielleicht nicht duften. Nun ist wohl klar, daß man durch solche Erfahrungsurteile das Erkenntnisvermögen niemals überschreiten kann. Man hat es ja an der Hand, solche Erfahrungsurteile durch den Augenschein zu prüfen. Die Überschreitung des Erkenntnisvermögens kann also nur durch Urteile aus der zweiten Erkenntnisquelle erfolgen. Diese schöpft ihre Objekte nicht aus den Sinnesreizen. Wenn ich z. B. erkenne, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, so ist dies Urteil zunächst erweiternd, denn im Begriff der Winkelsumme eines Dreiecks liegt noch nichts von zwei Rechten, vielmehr muß diese Beziehung erst durch Anschauung festgestellt werden, und diese Anschauung ist mir nicht durch Sinnesreize gegeben; im Gegenteil, wenn ich mit dem Winkelmesser die drei Winkel eines Dreiecks ausmesse, so erhalte ich der Messungsfehler halber, meist weniger oder mehr als zwei Rechte. Kant

nennt nun solche Erkenntnisse *von vor hinein* gültige Urteile, oder Urteile „apriori". Unser Urteil von vorhin über den Anfang der Welt ist auch erweiternd und auch apriori gültig, denn im Begriff der Welt liegt noch nicht der des Anfangs, und ferner kann der Anfang der Welt nicht durch Sinnesreize gegeben werden. Nun könnten Sie wohl meinen, es könne allen Erweiterungsurteilen apriori ebenso widersprochen werden, wie es bei diesem der Fall war, aber da würden Sie irren. Gerade unser zweites Erweiterungsurteil von der Summe der Winkel im Dreieck hat eine Sicherheit und eine Allgemeinheit, der niemals widersprochen werden *kann*. Ist es möglich, daß ein Dreieck mehr oder weniger als zwei Rechte haben kann? Nein, das weiß ich eben von vorhinein; jedes Dreieck, das mir jemals begegnet, wird diesem Urteil entsprechen *müssen*. Wir sehen also, es gibt *zweierlei* erweiternde Urteile, solche welche falsch sind, und solche, welche unbedingt wahr sind. Die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens, die durch jene sich widersprechenden Urteile überschritten wird, muß also zwischen diesen beiden Arten von Urteilen liegen. Aber wir geben uns mit der Festsetzung dieser Grenze nicht zufrieden, wir haben das Recht zu fragen, warum wir denn hier eigentlich die Grenze *anerkennen* sollen?

Betrachten wir zunächst die Wissenschaften mit von vorhinein gültigen Erweiterungsurteilen, in denen die Vernunft ihrer Sache *sicher* ist; wenn wir finden können, warum die Vernunft hier ganz sicher geht, so werden wir auch wissen, warum sie es bei der andern Sorte erweiternder Urteile nicht tut. — Es gibt nur zwei Wissenschaften, in denen die Vernunft ganz *sichere* Erweiterungsurteile apriori fällt: die reine Mathematik und die abstrakte Naturwissenschaft. Daß die reine Mathematik ganz sichere Urteile enthält, haben wir oben an dem Beispiele von der Summe der Winkel gesehen, aber auch die reine Naturwissenschaft kennt

solche unwiderleglichen Urteile. Sie stützt sich z. B. auf das Urteil: „alles, was geschieht, hat eine Ursache". Es ist erweiternd, denn der Begriff der Ursache ist in dem des Geschehens noch nicht gegeben, es gilt apriori, denn wir können uns kein Geschehen denken, das ursachlos wäre. Oder wir sprechen etwa das Urteil aus: „in jeder Geschehensfolge muß ein Träger statuiert werden, an welchem die Geschehensfolge abläuft" (es ist das Urteil, das die Naturwissenschaft „Gesetz der Erhaltung der Energie" nennt), so ist dieses Urteil einerseits erweiternd, andererseits aprioriſch. Es gibt aber noch eine dritte Wissenschaft, in welcher die Vernunft mit Erweiterungsurteilen apriori operiert, die Metaphysik, aber hier ist sie, wie wir an dem Beispiel vom Anfang der Welt sahen, ihrer Sache niemals sicher. Unsere Untersuchung des Erkenntnisvermögens spitzt sich also zu den Fragen zu: Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Warum ist Metaphysik nicht möglich?

Beginnen wir mit der Frage: Wie ist Mathematik möglich? Denn da die Mathematik dadurch gekennzeichnet ist, daß sie ihre Begriffe in der Anschauung darstellen muß, und da die Anschauung die Grundlage aller Erkenntnis ist, so betrachten wir die Mathematik, die Wissenschaft der konkreten Köpfe, mit Recht zu allererst. Die Anschauung, in der die Mathematik arbeitet, soll, wie unser Beispiel von der Winkelsumme im Dreieck zeigte, von Sinnesreizen unabhängig sein. Wie ist das möglich? — Wenn man indessen bedenkt, daß alle Sinnesreize außer uns, daß die objektiven Korrelate unserer Empfindungen von der Physik dargetan werden als Erregungen, Schwingungen einer hypothetischen Unterlage, einer „Materie", welche unsere Sinnesnerven treffen, — (der tiefstwahrnehmbare Ton, das Subkontra-C, besteht aus etwa sechzehn Schwingungen in der Sekunde, die Farbe „Rot" aus Ätherwellen von zirka siebenhundert Millionstel Millimeter Wellenlänge in der

Sekunde u. s. w.), wenn wir diese höchst wunderlichen, fantastischen, objektiven Korrelate all unserer sinnlichen Empfindungen betrachten, so werden wir nicht begreifen können, wie denn dieses Tausenderlei verschiedener Bewegungen die einheitliche Anschauung ergeben könne, wenn nicht im Menschen etwas, was nicht Sinnesreiz ist, da wäre, etwas, was dieses Durcheinander von Sinnesreizen formte und ordnete. Dieses Ordnen, Zusammenbinden, Rhythmisieren geschieht nun durch Raum und Zeit. Raum ordnet die Reize in ein äußerliches Nebeneinander, Zeit in ein relativ inneres Nacheinander. Nur in Verbindung mit Raum und Zeit also können uns Reize bewußt, können sie Anschauung werden; oder mit anderen Worten, Raum und Zeit gehen den Reizen voraus; sie sind die objektiven Bedingungen oder Formen der Anschauung, sind sozusagen unablegbare „Brillengläser", welche die auffassende Tätigkeit mit sich herumträgt, oder „Fangnetze", welche die erfahrende Tätigkeit aufstellt und dem überwirft, was in die Erfahrung eingeht. Die Tätigkeit, Reize in Anschauungen zu verwandeln, nennt Kant Sinnlichkeit. Weil die Bedingungen der Sinnlichkeit nur im Subjekte liegen, begreifen wir ihre unbedingte Gültigkeit. Die Reize können diesen Formen niemals widersprechen, weil diese nur dazu da sind, die Reize zu ordnen, und in ihnen selbst kann auch kein Widerspruch sein, weil es nur einen Raum und eine Zeit gibt. Wir können also von jedem Reize, den wir je apperzipieren werden, apriori sagen, daß er in Raum und Zeit gegeben sein muß. Die Mathematik, das Messen und Zählen, bezieht sich nur auf diese Formen Raum und Zeit, und daher ihre Sicherheit und Allgemeingültigkeit, sie behandelt keine Reize, sondern nur die Formen, in denen der Mensch alle Reize verarbeitet und gleichsam katalogisiert. . . . Aus diesen Betrachtungen können wir nun zwei wichtige Schlüsse ziehen. Erstens: Die „Dinge", welche unsere Sinne reizen, bleiben uns unbekannt, wir kennen bloß die Art, wie sie uns reizen, wie sie

uns erscheinen. Und wie Raum und Zeit allen Anschauungen, welche ich nur je gewinnen kann, unverlierbar anhaften, als die Formen alles menschlichen Anschauens, so ist die Annahme von „Dingen" außer mir als „Ursache" meiner Empfindungen nur ein unverlierbarer Zwangsmodus menschlichen Erfahrens. Zweitens: Raum und Zeit dürfen nur in Bezug auf Sinnesreize angewandt werden, denn beide sind nur da, um Sinnesreize zu ordnen. Mit einem andern Gebrauch, also einem absoluten Raum oder absoluter Zeit, überschreitet die Erkenntnis ihr Vermögen. Wir haben also gelernt, daß die Formen, in denen wir die Welt wahrnehmen und die freilich auch nur künstlich vom Wahrnehmungsinhalt abgelöst werden, an uns selber haften, daß sie zwar nicht aus Erfahrung gewonnen sein können, aber nur in Bezug auf Erfahrung Gültigkeit haben. Die reine Mathematik hat uns also zwei Formelemente unseres Weltbildes kennen gelehrt, Raum und Zeit.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Da wir schon wissen, daß wir nicht die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungsweise kennen, so ist es klar, daß wir unter dem viel gemißbrauchten Begriff „Natur" nur den Inbegriff aller uns bekannten Erscheinungen, aller Erfahrungstatsachen verstehen können. Naturwissenschaft ist darum die Gesetzmäßigkeit aller Erfahrung, und „reine Naturwissenschaft" soll nun notwendige und von der Erfahrung unabhängige Gesetzmäßigkeit sein. — Wie ist das möglich? Betrachten wir zunächst den Gang, welcher bei der gesetzmäßigen Bearbeitung der Erscheinungen statthat. Wie wir zu Anschauungen kommen, wissen wir bereits, wir brauchen also nur noch zu beobachten, wie diese Anschauungen weiter verarbeitet werden, denn was auf der unteren Stufe als Rohstoff oder Halbfabrikat der Erkenntnis gewonnen wurde, ist auf einer höheren Stufe „in der zweiten Etage

des Erkenntnisprozesses" wieder Material zu neuer Produktion. Die Psychologie lehrt uns, daß aus Reizen — Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe und schließlich Ideen werden. Die Anschauungen müssen also jedenfalls zunächst zu Begriffen verarbeitet werden. Kant gibt hierfür folgendes Beispiel: Wenn mir die Anschauungen Stein, Sonnenschein und Wärme gegeben sind, so komme ich zu folgender Wahrnehmung: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Diese Erfahrung mache zunächst nur ich; ich verlange von diesem Urteile noch keine Notwendigkeit; ich verlange deshalb auch nicht, daß jedermann dieses Urteil anerkennen müsse. Solche Urteile nennt Kant Wahrnehmungsurteile, sie gehen über die Anschauung nicht hinaus. Wenn ich nun aber sage: „Die Sonne erwärmt den Stein", so will ich damit keineswegs eine einmalige, nur für mich gültige Wahrnehmung fixieren, sondern ich verlange, daß jeder dieses Urteil anerkennt. Ich lege dem Urteil Allgemeingültigkeit bei. Ein solches Urteil nennt Kant ein Erfahrungsurteil. Sie sehen, daß den Erfahrungsurteilen immer Wahrnehmungsurteile, immer Anschauungen vorangehen müssen; aber damit das Wahrnehmungsurteil zu einem Erfahrungsurteil werde, muß noch etwas hinzukommen, was ihm Allgemeingültigkeit gibt. Dieses Etwas ist die Kausalität, der Begriff von Ursache und Folge. Ich erkläre nämlich durch mein Urteil, daß der Sonnenschein die Ursache der Erwärmung des Steines sei. So wie Raum und Zeit nur Formen für die Verarbeitung der Sinnesreize sind, so ist die Kausalität die Form, das Mannigfaltige der gegebenen Anschauungen in Begriffe zu ordnen. Die Kausalität ist nicht in der Natur, in der Erfahrung, sondern sie ist in uns, sie ist eine Bedingung meiner Erkenntnis, und weil sie nur in mir ist, weil ich sie unveräußerlich mit mir herumtrage, darum hat sie unbedingte Gültigkeit. Solcher Verknüpfungsformen unserer Anschauungen, solcher „reinen Begriffe", findet Kant zwölf, soviel

als es logische Begriffsverhältnisse gibt. Aber sie alle zu verfolgen, kann hier um so weniger unsere Aufgabe sein, als ihre Auffindung (die transzendentale Analytik) wohl der schwächste Teil von Kants Erkenntniskritik ist; es genügt uns, gezeigt zu haben, wie reine Naturwissenschaft möglich ist, nämlich dadurch, daß sie in Begriffen arbeitet, welche nur die Form für die Verknüpfung von Anschauungen zu Begriffen sind. Die Verarbeitung der Sinnesreize zu Anschauungen haben wir der Sinnlichkeit zugeschrieben, die Verarbeitung der Anschauungen zu Begriffen schieben wir dem Verstande zu. Wie die Sinnlichkeit und ihre Formen nur da sind, um auf Sinnesreize angewendet zu werden, so ist der Verstand nur dazu da, um auf Anschauungen oder (in der Mathematik) auf die Formen der Anschauung angewendet zu werden, und die Maße, mit denen der Verstand das vollbringt, die sogenannten Formen oder Kategorien des Verstandes, haben Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit, weil sie nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus dem menschlichen Verstande fließen, weil der Verstand seine aprioriſchen Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie ihr vorschreibt.

Wir haben nun verstehen gelernt, warum die Erweiterungsurteile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft bedingungslose Gültigkeit haben, wir müssen nun noch zum Schluß die dritte Frage beantworten, warum diejenigen der Metaphysik keine Gültigkeit haben. — Man überzeugt sich leicht, daß die Gegenstände der Metaphysik niemals in der Erfahrung gegeben werden können. Gott, die Unsterblichkeit oder Freiheit der Seele, der Anfang der Welt und dergleichen können in der Erfahrung niemals gegeben sein. Die Metaphysik steht also mit ihren Gegenständen außerhalb der Erfahrung. Wie aber kommt sie dazu? Wie der Verstand die sinnlichen Anschauungen durch Urteile in Begriffe vereint, so ordnet die Vernunft, in der dritten Etage des Er-

kenntnisprozesses durch Schlüsse die Begriffe des Verstandes in eine kleine Anzahl letzter Prinzipien; sie sucht die Prinzipien immer mehr zu verengern, um nach und nach ihre höchste Einheit herzustellen. Wie dem Verstande Kategorien eigen waren, welche die Anschauungen ordneten, so besitzt auch die Vernunft bestimmte Vehikel, um ihrerseits wieder die Verstandesbegriffe zu ordnen. Diese Formen der Vernunft nennt Kant Ideen, es sind notwendige Begriffe, Postulate, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, und zwar nimmt Kant ihrer so viele an, als es Schlußformen gibt, nämlich drei: die Idee eines vollständigen Subjekts oder die Seele, die Idee einer vollständigen Reihe oder die Natur, die Idee einer vollständigen Einheit von Seele und Natur oder Gott. Diese Ideen ermöglichen die Systematisierung und Vervollständigung des Verstandesgebrauches im Zusammenhange der Erfahrung. Sie setzten aus dem Ruhe- und Grenzbedürfnis des menschlichen Herzens, dem jeden architektonischen Abschluß doch immer neu einreißendem und ruhelos forttreibendem Erkennen ein provisorisches, das Lebendige schützendes Notdach auf, bis dieses unsere Ruhe garantierende Notdach wieder abgebrochen wird und das Bewußtsein, dieser ewige Nomade, für einen neuen Wandertag seine nur im Tode endende Laufbahn fortsetzt. Da in der Erfahrung selbst niemals ein Abschluß, eine Vollständigkeit gegeben sein kann, so baut sich die Vernunft ihr Scheingebäude, welches die Erfahrung abgrenzt und dadurch einschränkt. Es begleitet unser Denken so, wie wir den Horizont überall, wohin wir sehen, mit uns herumtragen, aber wenn wir uns dem Horizonte nähern wollen, so weicht er ins Unendliche zurück und enthüllt sich als eine durch die Unvollständigkeit unseres Erfahrungsapparates bedingte, nur zu unserer Begrenzung und Beruhigung taugliche, notwendige Täuschung. Damit hätten wir im wesentlichen das Resultat von Kants Inventaraufnahme der menschlichen Erkenntnis kennen gelernt. Es bleibt vielleicht

nur noch zu bemerken nötig, daß die Anschauungsformen, welche die sinnlichen Reize ordnen, also Raum und Zeit, die Verknüpfungsformen des Verstandes, welche die Anschauungen zu Begriffen verbinden, also z. B. die Kausalität und endlich die letzten Ideen der Vernunft, welche dem immer noch anwachsenden Gebäude des Verstandes ein provisorisches Dach aufsetzen, also Seele, Welt, Gott, — Formen, die allesamt eine höhere Zusammenfassung und Vereinheitlichung der Erfahrungen anstreben, — nur ein analytischer Ausdruck für die Einfachheit und Erhaltung des menschlichen Bewußtseins sind. Es ist ein Raum, eine Zeit, eine Erfahrung, weil die Einheitsfunktion des Bewußtseins die Kontinuität und Verbindung aller seiner Inhalte garantieren muß, und es bleibt für die Apodiktizität erkenntnisformaler Zwangsnormen gleichgültig, ob wir diese Inhalte als außer uns befundene physikalische oder als in uns beobachtete psychologische Tatsachen zu bezeichnen haben, oder ob endlich das Bewußtsein sein Erkennen und die Gesetze seines Erkennens selber zum Gegenstande der Betrachtung erhebt. —

Der wesentliche Gesichtspunkt, der unsere erkenntnistheoretischen Gedankengänge leitete, war wohl dieser: man kann von allem menschlichen Erfahren und Vorstellen bestimmte Formelemente ablösen, welche dem menschlichen Bewußtsein als solchem anhaften, und alles, was in das Bewußtsein fällt, formen und gestalten müssen, und zwar sprechen wir die Dinglichkeit, Substanzialität oder Identität einerseits, die Bewegung oder Veränderung, unter ihren drei Perzeptionsformen Raum, Zeit und Kausalität andererseits als ökonomische Kategorien des gesamten Weltbildes an. Wir sind mit dieser Zusammenstellung freilich von Kants eigener Meinung abgewichen; indessen befinden wir uns mit dieser, wie mit Kants Fassung gleicherweise, dem bekannten Einwande gegenüber, daß es solche „Aprioritäten“ des

menschlichen Erkennens, die wohl nur letzte Ausläufer des alten Aberglaubens an eingeborene Ideen, substanziale Formen und angeborene Begriffe seien, gar nicht gäbe; vielmehr sei dies alles auf geistgeschichtlichem, psychogenetischem Wege „allmählich" entstanden und das, was für das heutige Kulturindividuum apriori dastehe, könne doch für seine Vorfahren aposteriori erworben sein, kurz, die Urteile der Mitwelt seien Vorurteile der Nachwelt. Jenes Lokalzeichen unserer Vorstellungsfolgen, das wir logisch als Reflex außer uns gegebener Dinglichkeit oder Existenz ansprechen und das doch in Wahrheit nicht, wie Kant meint, Signal einer absoluten Existenz, sondern eben die Gegebenheit selber ist, oder — jenes ethische Begleitgefühl des Sollens, welches bestimmte Tätigkeitsgruppen vor andern auswählt und das ebenso jenseits aller bestimmten Inhalte steht, wie das psychologische Gefühl der Existenz jenseits aller bestimmbaren Substanzen, — eben diese und andere psychologische Formelemente unseres Weltbildes, welchen Kant noch in metaphysischer Weise einen ontologischen Inhalt erschlichen hat, — sie können, so sagt man, für den modernen Forscher nur gelten als notwendige Extrakte der menschlichen Entwickelungsgeschichte, welche das Individuum ins Unendliche zurück in die Geschichte des Kosmos verflechten. All solche Bemühungen nun, die Entwickelung für uns aprioriischer Erkenntnisformen zu erforschen, achte ich durchaus nicht gering, aber dort, wo sie sich gegen Kants Vernunftkritik zu kehren glauben, wie zumal in den Werken großer moderner Biologen und Naturforscher (ich denke besonders an die temperamentvollen Sackgassen, in die sich Ernst Häckel zu verrennen pflegt), da deuten sie nur auf Mißverstehen der Erkenntnistheorie, denn, wie in der Physik, Statik und Dynamik zwei getrennte, nicht kollidierende Wissenschaften sind, so ist die Erkenntnistheorie als statische Ätiologie des menschlichen Denkens nicht durch den heute noch viel gemißbrauchten Entwickelungsgedanken zu widerlegen, schon darum nicht,

weil man die Kategorien, deren „Herkunft" man zu untersuchen glaubt, bei Gelegenheit solcher Untersuchung anwendet und die Genese einer Vorstellung nicht erforschen kann, bevor man nicht die Vorstellung selbst konstatiert hat.

Sieben Jahre nach seiner Kritik der theoretischen Vernunft veröffentlicht Kant ein von seinen unmittelbaren Nachfolgern noch höher gestelltes Ergänzungswerk, eine Kritik der praktischen Vernunft, seine kritische Ethik. Wie er für unser Denken vorbestimmende Modalitäten aufgefunden hatte, so meinte Kant auch für alles Handeln eine dem menschlichen Gewissen eingeschriebene absolute Norm aufweisen zu können, in welcher aller Streit über Prinzipien der Ethik ein für allemal seinen Indifferenzpunkt gewonnen habe. Wenn die Denker die verschiedensten Maximen für menschliches Handeln aufgestellt hatten — sei es das Maximum an Lustgefühlen oder das Glück der möglichst großen Anzahl, sei es Gesundheit, Ruhe, Schmerzlosigkeit oder Selbstvervollkommnung — so wünschte nun Kant ein unbedingt gültiges, ein kategorisch oberstes Prinzip zu finden, welches wieder seinerseits allen nur möglichen einzelnen Tugendprinzipien als letztes Gebot vorschweben könne, und diesen obersten Imperativ, der alle individuellen Maximen kategorisch gestaltet, fand er in der Forderung: handle so, daß du wünschen kannst, die Maxime deiner Handlung solle Prinzip einer Gesetzgebung für alle werden. Indem dieser berühmte kategorische Imperativ davon absteht, den Inhalt irgendeines Handelns zu bestimmen, und sich lediglich als Gesinnungsrhythmus für die verschiedenartigsten Zwecksysteme erschließt, muß er sogleich von anderswoher abgeleitete Unterschiede in den Tatbeziehungen der Menschen ansetzen, z. B. den Wert oder die Bedeutung zweier Individuen, da ja auch der kategorische Imperativ, z. B. den Totschlag an einer Mücke, anders einwerten muß, als den etwa an einem Goethe oder Newton verübten; und indem

nun Kant den „Wert" des Individuums einzig daraus bestimmen will, inwieweit es das abstrakte Sittengesetz in sich tatsächlich verkörpert, bewegt er sich in dem ewigen Zirkel: das Sittengesetz von Fall zu Fall aus der Empirie herleiten zu müssen, während es doch seinerseits alle Erfahrung apriori bewerten soll. Denn es scheint zwar, als ob bei Kant jenes absolute Sollen des kategorischen Imperativs einen Inhalt von einer dem Menschen eingeborenen inneren Stimme suggeriert erhalte, während in Wirklichkeit Kants totes logisches Schema all sein Leben von Fall zu Fall aus konkreten Einzelzielen und Einzelzwecken bezieht und beziehen muß; ja, mir scheint, daß Kants Imperativ nur die Vorwegnahme eines bestimmten historischen Ideals, eines vorweggeglaubten Endzieles der menschlichen Geschichte ist, in Bezug auf welches solch ein absoluter Imperativ allein auch möglich war. In der Tat sehen wir, daß Kants Ethik (die nicht widerlegt werden kann, insoweit sie formal logisch bestimmt, was wir sittlich zu nennen haben, nicht aber insofern sie ein materiales Entscheid geben will, über das, was sittlich ist) auf das Ideal des absoluten abstrakten Staates zugeschnitten ist, und so empfängt der kategorische Imperativ, weit entfernt davon, alle menschlichen Zwecke modeln zu können, erst seinerseits ein Leben und einen Inhalt aus der Gesamtheit vorher zu bestimmender Menschenzwecke. Somit aber kommt diese Ethik schließlich auf eine metaphysische Tautologie hinaus, auf eine pleonastische Umschreibung des Vorhandenseins eines Sollens und einer Ethik überhaupt, oder auf die Grenzkonstatierung, daß das sittliche Sollen, analog dem phänomenalen Sein, uns zum unlösbaren Rätsel wird, sobald wir, den empirischen Regressus verlassend, uns ihm mit der ebenso falschen als schwächlichen Frage nach seinem absoluten Untergrunde nähern. Wenn es wahr ist, was die neuere Kantforschung wahrscheinlich zu machen scheint, daß Kant nicht so sehr aus einem religiösen Schwächlichkeitsbedürfnis, als aus dem Wunsche, eine

absolute Gewähr der Moral zu finden, seine Vernunftkritik unternommen hat und daß erst auf dem Gedanken seines kategorischen Imperativs sich der kühnere Gedanke aufgipfelte, es könne das, was ihm für die Beurteilung des vernünftigen Handelns geglückt sei, nun wohl auch für die wissenschaftliche Vernunft des Menschen glücken, man könne dort wie hier absolute psychologische Bestimmtheiten entdecken, — so hätten wir auch bei Kants ungeheurer Leistung das so häufige Schauspiel erlebt, daß die großen Findungen aus Motiven fließen, die eben durch ihre eigenen Produkte zerstört und beschämt werden, so wie Kolumbus Amerika entdeckte, als er aus rechnerischen Erwägungen sich auf einer falschen Fährte nach Ostindien befand. — Als Leverrier die Position des Planeten Neptun auf arithmetischem Wege gefunden hatte, telegraphierte er an Galle, der auf Grund dieser Rechnungen den Planeten durchs Fernrohr der Berliner Sternwarte sah. Nachdem er aber gefunden war, soll Leverrier nachträglich in seinen Rechnungen einen falschen Ansatz bemerkt haben. Etwas Umgekehrtes geschah, als der Italiener Piazzi zwischen Jupiter und Mars den Planeten Ceres entdeckte, obwohl im selben Jahre Hegels Doktordissertation erschien, welche aus aprioristischen Gründen völlig klarlegte, daß und warum es zwischen Mars und Jupiter keinen weiteren Planeten geben könne. Vielleicht entdecken wir noch transneptunische Planeten — sei es nun auf Grund richtiger oder falscher Berechnung.

Wenn wir nun zu Schopenhauers Metaphysik als der Vollendung Kants übergehend, heute nach hundert Jahren eine kritische Generalbilanz der Erkenntniskritik zu ziehen versuchen und uns fragen, was wohl nach abermals hundert Jahren von dieser Philosophie in den gesicherten Bestand des Menschenwissens übergegangen sein mag, so müssen wir zunächst eine ungemein heikle Frage vorweg als gordischen Knoten durchhauen, nämlich jene,

ob die von Kant unternommene Arbeit der Kritik des menschlichen Erkennens ohne ein Vorurteil möglich war, ob nicht bei ihr das Erkennen, welches immer nur als fließendes Tun, als Bewegung gegeben ist, seiner eigenen Grundform gemäß selber eine falsche Veräußerlichung erfahren und sozusagen künstlich petrifiziert und verobjektiviert werden müsse, ob mit anderen Worten eine Erkenntnis des Erkennens überhaupt möglich sei, und wenn sie möglich ist, ob dann auch wieder die Erkenntnis dieses Erkennens möglich sein würde und so ins Unendliche fort, so daß wir schließlich nur vor der einen Frage stehen, ob das Sehen sich selber besehen und das Licht sich selber beleuchten könne, eine Frage, in Bezug auf welche Kant eben das sein mußte, was er am wenigsten sein will, ein Erkenntnisoptimist, ein Dogmatiker. Wenn wir aber in Kants Kritik nur die empirische Festlegung psychologischer Relationen erblicken, so müssen wir den höchsten Wert der Kantischen Leistung notwendig in ihrem negativen Ergebnis sehen, insbesondere in dem dritten Teile der Vernunftkritik, welcher den veraltet klingenden Titel „transzendentale Dialektik" führt und drei absterbende Gefühlskomplexe gründlich beleuchtet: die nicht empirische Physik, die nicht empirische Psychologie und die Theologie oder Metaphysik. Als Ergänzung dieser wertvollsten Leistung Kants ist künftig noch die Analyse jener ontologischen Gefühlskomplexe, also eine Psychologie aller Metaphysik wünschenswert, durch welche jene egozentrischen Gebiete allmählich diskreditiert und die ihnen investierten Kräfte in soziales und rationales Handeln überführt werden. Erst an zweite Stelle neben jene Kritik der Ontologie tritt für uns der erste Teil der Vernunftkritik, die sogenannte Ästhetik, nicht weil wir etwa die berühmten fünf Beweise für die formale Natur des Raumes und der Zeit für unwiderleglich hielten, sondern um der prinzipiellen Position, um der neuen Weltoptik willen, die mit Kants Zeit- und Raumkritik zuerst anhebt, denn wenn ein Kopernikus den Orientierungsort einst von

der Erde hinweg in den Weltraum, wenn ein Bruno ihn sogar ins Unendliche entrückt hatte, so hat Kant den Ort in die Verörtlichung, den Teil in die Teilung, die Geteiltheit in die Teilbarkeit, sowie Pflicht in Verpflichtung oder Eigenschaft in Behaftung, kurz alles Dingliche und Substanziale ins Funktionelle und Relative aufgelöst; und wenn man von Kopernikus gesagt hat, er habe einen neuen Stern, die Erde, am Himmel entdeckt, so kann man von Kant sagen, er habe den Kosmos neu entdeckt, als er Raum, Zeit und Kausalität in psychologische Bezogenheiten verflüchtend, die unsterbliche Arbeit des Relativismus vollendete. Erst an letzter Stelle seinem Werte nach steht endlich das mittlere Stück in Kants Hauptwerk, welches immer noch zu so viel akademischen Makulaturen Veranlassung bietet, die Analytik mit ihren Kategorien und Schematen, welche Schopenhauer mit Recht als die blinden Fenster im Kantischen Erkenntnisgebäude bezeichnete. In ihr vermissen wir vor allem die Separierung der obersten kosmischen Kategorie, nämlich der Identität oder des Seins, welche Kant unmittelbar neben dem bereits mit ihr selbst gesetzten Gegenpol, der Kausalität oder Veränderung zu noch zehn andern vermeintlich selbständigen Urteilsmodalitäten stellt, obwohl wir bei diesen beiden allgemeinsten und zugleich individuellsten Kategorien es mit einer psychischen Urtatsache zu tun haben, welche, weit entfernt, vom diskursiven Denken bestätigt zu werden, erst seinerseits allem Denken Betonung und Wert gibt. Hätte Kant das „Ding" und die „Existenz" der begreiflichen Sphäre entrückt, so wäre damit auch der unglücklichste Teil in Kants Philosophie dahingefallen, nämlich das „Ding an sich", der „unverdaute Klotz im Magen Kants", wie Hegel es nannte, jenes Absolute, auf welches Kant im Widerspruch mit der Erkenntniskritik, welche die Kausalität nur im Bereiche der Erfahrung gelten läßt, als auf den Quell und das Ansich der Erfahrung rekurrieren zu müssen glaubte.

Gerade in diesem metaphysischen Bestandteile der Erkenntniskritik haben späterhin primitivere Philosophen von Schelling bis Hartmann die begehrte idiopathische Zuflucht für intellektuelle und moralische Abschlußbedürfnisse gefunden — hier aber liegt für uns die Grenze, wo Kant selber aus einem Träger der Denkkritik zum Gegenstande einer Wissenskritik werden muß, denn es ist wohl richtig, was ein strenger, freilich die Vernunftkritik mißverstehender Kritiker, was Eugen Dühring von Kant gesagt hat, daß „sein Denken von vornherein um zwei Axen gekreist sei, welche diametral zueinander lagen". Für uns aber kann nicht zweifelhaft sein, für welche der beiden Tendenzen die Zukunft entscheiden wird: die physikalischen und psychologischen Realwissenschaften werden ihr oberstes Ideal in mathematischer Mechanik suchen, an ihrer Seite aber wird stets eine formale, kritische Wissenschaft die notwendigen transzendenten Unterstellungen jedes empirischen Weltbildes als exakte Wissenschaft vom Unexakten fort und fort korrigieren; alle jene menschlichen Bedürfnisse und Ängste aber, aus denen Wissenschaft zwar fließt, die sich aber in Wissenschaft erschöpfen, münden schließlich aus in menschliches Handeln; denn jeder Baustein, der aus den egozentrischen Untergründen, aus Metaphysik, aus Kunst und Religion emporgehoben wird, dient auf der Höhe weiterer und späterer Kultur zu einem sozialen Bau, welcher solange wächst, als ihm noch Bausteine aus jenen primitiveren Tiefen zufließen. An seiner Spitze aber trägt er vielleicht einst die Wissenschaft vom menschlichen Glück und irdischer Wohlfahrt, von der wir heute nichts ahnen können, denn der Fortschritt der Wissenschaft besteht darin, daß ihre Fragestellungen und Fragesteller zu Gegenständen kritischer Erkenntnis werden und vermeintliche „Welträtsel", als Symptome menschlicher Bedürftigkeiten durchschaut, zum Verstummen gelangen; ihr Ziel aber liegt in der heroischen Gestaltung des Lebens in bewußter Tat.

An der Stelle, wo Kants müden Händen die Fäden entsinken, nimmt sie der junge Schopenhauer auf. Wir können das ansichseiende, ultrakausale Wesen der Dinge nicht erkennen, so hatte Kant gelehrt. Was aber heißt denn „Erkennen" anders als Anerkennen oder Verwerfen? In jedem Erkenntnisakt oder Urteil steckt ein Willens- oder Wertungsakt, und der wollende, wertende, d. h. abschätzende und praktische Mensch ist umfassender als der erkennende, theoretische. Schon Fichte, welcher Schopenhauern oft beeinflußte, hatte sich gefragt, ob wohl Wahrheit etwas vom bewußten Geiste Vorgefundenes oder aber etwas vom Geiste Gesetztes sei? Man muß doch mindestens den Akt, den Vorgang, durch welchen Erkenntnisse zustande kommen, von den Inhalten des Erkennens und ihren Gesetzmäßigkeiten unterscheiden. Richtet man nun aber das Augenmerk nicht auf dieses Was, sondern auf jenes Daß unseres Erkennens, so verspürt man überall als Nährboden der Erkenntnisinhalte den Unterstrom eines menschheitlichen Wollens. Alle seelischen Inhalte sind nach ihrer Vorgangsseite Willensbewegungen, und wenn Kant das individuelle Bewußtsein mit seinen Formen zugleich als Ausdruck eines gattungmäßigen Bewußtseins, eines allen denkenden Wesen zukommenden „transzendentalen" Bewußtseins gelten läßt, dann muß, genau wie hinter jedem Inhalt des individuellen Bewußtseins ein Willensakt steht, auch hinter dem generellen Bewußtsein, und seinen Inhalten ein genereller Wille, als das Weltbewußtsein und seine Formen fundierend, mitgedacht werden. Es ist ein bis in die subtilsten logischen und psychologischen Untersuchungen der Neuzeit fortwirkendes Problem, das mit Schopenhauers Willensmetaphysik auftaucht, das große Problem des Wertes, die Frage nach dem Primat des erkennenden oder aber des wollenden Menschen. Es ist der Gegensatz einer teleologischen oder kausalen Betrachtungsweise, in anbetracht deren Kant als unbedingt kausal, Schopenhauer als teleologischer Denker erscheint. Jede Betrachtungsweise von nach

hinein, — und das ist eben „Erkennen", — sieht nur Fäden kausaler Bezogenheiten. Aber vielleicht hinkt alles Erkennen einem Wollen nach, was Hegel mit dem geistvollen Worte illustrierte, daß „die Eule der Minerva erst in hereinbrechender Dämmerung den Flug antrete". Vom Wollen aus gesehen aber haben wir nicht mechanische, sondern teleologische Gesetzmäßigkeiten vor uns. — Und ferner ist dieser Gegensatz, der sich zwischen Kant und Schopenhauer auftut, der einer logisch-objektiven und psychologisch-subjektiven Betrachtungsart. Die Frage ist hier die: Sind die aprioriſchen Denknotwendigkeiten mehr als psychologische Nötigungen, unsere Vorstellungsverbindungen in bestimmte, menschheitlich eingeschliffene Bahnen gleiten zu lassen? Sind sie objektive Notwendigkeiten, d. h. ein an das menschliche Bewußtsein herantretender Zwang und eine objektive Forderung? Vielleicht aber ist dieses nur eine der vielen im Grunde überflüssigen Streitfragen. Denn wenn wirklich die Gesetze des richtigen Urteils nichts anderes wären als ein psychischer Zwang, so und nicht anders werten zu sollen, so wäre eine absolute Nötigung auch allemal eine Forderung, und ein für alle bindendes Sollen wäre auch ein generelles Müssen, denn eine subjektive Gesetzmäßigkeit, die ausnahmslos und für alle Fälle gilt, ist damit objektives Naturgesetz geworden. Und wenn nun auch im heutigen wissenschaftlichen Denken tatsächlich gar nichts von irgendwelchen Wertbeziehungen aufweisbar scheint, so ist damit nicht widerlegt, daß Erkennen überhaupt einem Wertungszwange überhaupt untersteht, und diese Tatsache, daß ich so und nicht anders denken muß, kann etwa analog der Tatsache, daß ich so und nicht anders sehen muß, sich sehr wohl mit dem Gedanken vertragen, daß die Denkinhalte, wie die Gesichtswahrnehmungsinhalte zwar für das Einzelbewußtsein empirisch und aposteriori, für das Gesamtbewußtsein aber apriori bedingt seien. Das aber, was für das Gesamtbewußtsein die so und nicht anders geartete Er-

kenntnis der Welt bedingt, nennt Schopenhauer symbolisch, nach Analogie dessen, was ich in mir als ein individuelles Apriori, als das individuelle Prämeditiv meiner persönlichen Erfahrung vorfinde, „den Willen". Der Wille, so behauptet er, ist das von Kant gemeinte „Ding an sich", das aprioriſche Muß, aus dem die Inhalte des Bewußtseins emporsteigen, wie Blasen in einem rastlosen Golfstrom. Somit aber manifestiert sich dieser Universalwille scheinbar in zahllosen Willenspunktationen, an deren gegenseitigen Konkurrenzen und Hemmungen sich das Licht des Bewußtseins, der Intellekt entzündet, und deren Vielheit und Vermehrung das Mittel ist, um Unlust, Unrast und Friedlosigkeit, die dem Wollen seiner Natur nach anhaften, zu zerteilen und im Intellektuellen aufzulösen. Dieses ist der Sinn jeder Zeugung und jeder Geburt. Wie man aber den großen kosmischen Bewegungsvorgang des Weltwillens in die Vielheit der Individualwillen zersplittert denken soll, wie es möglich ist, daß das Eine, In-sich-selbst-gleiche doch zugleich in sich selbst zerspalten und differenziert erscheint, das ist ein Rätsel, dessen Lösung nur in der Resignation liegt, daß Vielheit, d. h. in Raum und Zeit zerstückelte Mannigfaltigkeit, ein Trugbild des Bewußtseins und seiner Organisation ist. In Wahrheit ist der gesamte Weltwille stets in jedem Einzelwillen ganz vorhanden, und es läßt sich nicht sagen, wie tief die Wurzeln des Individualen in den Urgrund des Lebens hinabreichen. Wohl aber läßt sich eine Art Klimax von Objektivationsstufen des Willens, eine Stammtafel der für das Bewußtsein gegebenen Syntagmen aufstellen, und diese „Syntagmen des Willens" nennt Schopenhauer nach dem Muster Platos Urbilder oder Ideen. In dieser Ideenlehre aber steckt wohl das tiefsinnigste Stück von Schopenhauers Metaphysik, denn das Apriori Kants —, eine bestimmte Summe für Bewußtsein überhaupt geltender Erfahrungsformen — ist noch sehr grob und sehr allgemein. Nicht nur am erkennenden Ich, das sich als

Träger eines Weltbewußtseins betätigt, haften alles Erfahren vorausbestimmende Richtungskonstanten, deren Ausdruck die Prädikamente der Logik sind, sondern auch jede spezielle Bewußtseinsgruppe, jede soziale Schicht, jede Rasse, jede Nation, schließlich jede Familie und jedes Individuum bringt sein Karma zur Welt, seinen transzendentalen Charakter, sein individuelles Apriori, d. h. die Voraussbestimmung dessen, was ein jedes vom Leben erfahren wird, so wie jeder Gegenstand vom weißen Lichte nur die Farben reflektiert, die er nicht absorbieren kann. Dieses Apriori der Erfahrung aber ist wiederum nur Kristallisation dessen, was Gattung und Vorgeschlechter erfahren haben. Ja schon jedes scheinbar zufällige Einzelgeschehnis eines persönlichen Seelenlebens hinterläßt eine „Spur", eine „Vorbereitung" oder „Fringe", die alle folgenden Geschehnisse im Sinne des ersten umfärbt und zum Neuerleben des Einmalgewesenen disponiert. So sehen wir in dieser Modernisierung der Ideenlehre durch Schopenhauer den Anfang einer klassifizierenden Charakterologie, die, wie die Logik die Denkcharaktere, d. h. die Vorbestimmtheiten des allgemeinen Bewußtseins verzeichnet, sich mit Darlegung der für individuellere Bewußtseinseinheiten vorgültigen und über bloß psychologische Verknüpfung hinausgehenden aprioriſchen Gegebenheiten befaßt. Diese Stufenfolgen der Objektivationen des Willens von Mineral und Pflanze bis hinan zu Menschenrassen und sozialen Gruppen sind nun nichts anderes als die vermöge der Natur unseres Intellekts distribuierte Einheit eines in allen gleichmäßig und simultan verborgenen Weltenwillens. Und diese Einheit des Lebensgrundes spiegelt sich in der Welt der Vorstellung als die empirische Gesetzmäßigkeit einer kausalen Entwicklung, in der eines immer auf das andere weist, und eines zum andern hinleitet. Tiere leben von Pflanzen, Pflanzen vom Boden, Menschen von Tieren. Eine ungeheure Kette rastlosen Begehrens, Gehetzt- und Getriebenseins zieht sich hinan bis zum erkennenden Geiste des menschlichen Genies. Ein

Mysterium des Fressens und Gefressenwerdens, des Liebens und Hassens, ein Kampf aller gegen alle und aller um alle, in dem der Wille nur mit sich selber spielt, seine Verkleidungen wechselt, um schließlich im Menschen, dem grausamsten und machtsüchtigsten Träger des Weltwillens, bewußt die Natur zu verschlingen und zu unterwerfen — ein Saturn, der seine Kinder verzehrt. Aber eben durch dieses Gemetzel, dieses rastlose Hin- und Hergeworfeltsein durch Milliarden und Abermilliarden Einzelexistenzen entfacht sich in steigendem Tempo immer schärfer die Leuchte des Geistes, die Fackel der Erkenntnis, bis schließlich im Lichte dieser Fackel, das rastlose Glück- und Lustbegehren der Lebenden seine eigene Nichtigkeit und Zielloſigkeit durchschaut und eben in dieser Einsicht auch den unersättlichen Sehnsuchtsprozeß negiert und zum Stillstand bringt... In dieser unvergleichlichen kosmischen Allegorie ergeben sich nun freilich mancherlei Widersprüche, die man indessen durch kluge Interpretation Schopenhauers (trotz aller bessern Weisheit der bösen „Philosophieprofessoren") schließlich beseitigen kann. So ist zunächst die Frage, wie denn in die Ruhe des an sich einheitlichen Lebenswillens ein Bruch, eine Vielheit und mit Veränderung und Bewegung auch die Möglichkeit zur Erzüchtung von Intellekt hineingekommen sei, abzuweisen mit dem Hinweis darauf, daß wir es hier lediglich mit einem Symbol zu tun haben, welches wir nur nach Maßgabe der unserem Vorstellen eigentümlichen Kategorien ausgestalten können. Auch traut man Schopenhauer eine zu große Naivität zu, wenn man ihm, wie es so oft geschieht, nachsagt, er habe idiomorph sich die Innenseite der Welt nach Analogie seiner Selbstwahrnehmung ausgemalt. Alle Bewegungen des Körpers, so nämlich sagt er, sind von innen gesehen Willensvorgänge. Bei dieser Behauptung aber, daß Bewegung „von außen gesehener Wille" sei, habe nun Schopenhauer die Tatsache vergessen, daß zwischen einem Willensvorgang und der von ihm initiierten Bewegung, oder umgekehrt zwischen einer Bewegung und einem

Willensreflex eine „physiologische“ oder „Willenszeit“ vergehe. — Hier wäre indes zu sagen, daß Schopenhauer das Wort „Wille“ niemals im gewohnten Sinne einer zweckvollen willkürlichen Aktion gebraucht, sondern unser menschlicher Wille ist ihm nur eine symbolische Form des Strebens überhaupt. Er gebraucht das Wort Wille synonym mit Bewegung. Es bezeichnet für ihn speziell psychische Bewegung, d. h. jede Art psychischen Geschehens. Damit fällt denn auch der heikelste und am schwersten wiegende Einwand dahin, den man gegen Schopenhauers System schleudern könnte, jener Vorwurf nämlich, daß die Bezeichnung der Welt als unserer „Vorstellung“ durch eine fatale Mehrsinnigkeit der Sprache ihn zu einem Irrtum per aequivocationem verleitet habe. Die deutschen Worte auf „ung“ nämlich, wie Erfahrung, Vorstellung, Empfindung u. s. w. können allemal Dreifaches bedeuten. Erstens den Vorgang, die Tätigkeit des Erfahrens, Vorstellens, Empfindens. Zweitens den Bewußtseinsinhalt, der durch dieses Erfahren, Vorstellen, Empfinden getragen wird. Und endlich den objektiven Inhalt dessen, was erfahren, vorgestellt und empfunden ist. Nun aber behauptet man, Schopenhauer verwechsele Vorstellungsvorgang und Vorstellungsinhalt, denn er identifiziere die Welt, die doch Inhalt unserer Vorstellungen sei, mit dem Vorgang des Vorstellens selber. Das Vorstellen als Funktion aber sei schließlich ebenso primär und irreduktibel, wie das Wollen, und könne somit ebensogut wie dieses zum Wurzelkeim eines metaphysischen Gedichtes dienlich sein. Indessen hat Schopenhauer tatsächlich nicht die vorstellende Tätigkeit, sondern ausschließlich den Inhalt des Vorstellens im Auge, indem er den Vorgang des Vorstellens, genau wie jede psychische Bewegung, mit dem Wollen identifiziert. Vorstellung als Vorgang oder Tätigkeit — das ist für ihn nur eine andere Wendung für „Streben“ oder „seelische Bewegung“... Endlich hat man gesagt, es handle sich in der

Schopenhauerschen Metaphysik um bloße Verabsolutierung von Beziehungsbegriffen. Es könne ja schließlich kein Wollen ohne Vorstellen, kein Vorgestelltes ohne Wille gedacht werden. Der Wille „überhaupt" aber komme durch eine blasse Abstraktion zustande, die von dem faktischen Zwecke, d. h. den Zielvorstellungen jedes empirischen Willensaktes doktrinär absieht. Hier verkennt man eben das Wesen und die Bedeutung der Metaphysik, die aus der Fülle simultaner Elemente, welche die Analyse der Seele uns erschließt, immer nur eines herausgreifen und willkürlich apperzipieren kann, um dann zu versuchen, ob sich um dieses, als um den Mittelpunkt einer systematischen Orientierung, die Gliederung aller andern vollziehen lasse. So fungiert in Schopenhauers Sprachschatz das Wort „Wille" nicht anders als im Munde der modernen Naturforscher die Worte „Energie" oder „Kraft". — „Wille", so nennt er symbolisch die Fähigkeit, Wirkungen zu leisten, d. h. schlechthin die Tatsache des Lebens. Und damit endlich scheinen mir auch die letzten Einwände gegen dieses gewaltige System dahinzufallen, die Behauptungen nämlich, daß der Wille, da er seinem Wesen nach doch eben Wille sei, es nicht fertig bringen könne, „sich selbst zu negieren", und daß fernerhin Schopenhauer übersehen habe, daß es de facto in uns allen ein psychisches Erlebnis gäbe, das wir als Beruhigung und Befriedigtsein des Willens zu bezeichnen haben und das ein Erleben sui generis und etwas ganz anderes sei, als das bloße „Aufhören oder Negiertwerden des Wollens überhaupt". Hier bedenke man wieder, daß Schopenhauer im Willen schließlich nichts anderes als das Reservoir vitaler Bewegung sieht, und daß „die Negation des Willens vermittels des Intellekts" und die Ausmündung alles Lebens in das Nirwana bei ihm durchaus nicht den Charakter einer anthropomorphen Leistung des Lebenswillens, sondern den Charakter eines symbolisch charakterisierten kosmischen Prozesses hat, eines Prozesses, den wir am besten als den Prozeß der Intellektua-

lisation der psychischen Energie bezeichnen können. Die „Negation des Willens“ aber ist dann, wenn wir den Willen uns als kosmischen Bewegungsvorgang zu denken haben, nicht rätselhafter, als das Zumstillstandkommen jeder mechanischen Bewegung vermöge der Reibung, die sie selber schafft. Und der Übergang in Nirwana ist nicht anders zu denken, denn als Transformation, d. h. als ein Aufbrauch der Lebensenergie im Prozesse der Kulturation oder Bewußtwerdung. Das Bewußtsein ist somit das Umwandlungsprodukt des Willens. Und bei dieser Umsetzung zweier Energieformen ineinander muß nach Gesetzen der Mechanik auch ein Energieverlust mit gedacht werden, der schließlich den ganzen Bewegungsvorgang zum Stillstand bringt. Das Bewußtsein als konzentrierteste, intensivste aller Energien stellt auch die Sackgasse aller Entwicklungen dar, in der die Entropie des kosmischen Prozesses sich vollenden soll. In dieser Interpretation halte ich Schopenhauers Philosophie nicht für widerlegbar, sondern für die großartigste und kühnste, die die Geschichte des Denkens zu verzeichnen hat.

Drittes Kapitel.

Psychologie des Weltschmerzes.

„Mitten in Schmerzen freut sich
ein Mann." Homer.

1. Geisteskultur und Pessimismus.

In seinem tiefen Nachtwandlerliede sagt Zarathustra, daß das Weh, die „Unlustbetonung unserer Gefühle", eine Tendenz habe, schnell vergessen zu werden. Alle Lust dagegen wolle Ewigkeit. — Dieses nun ist ein teleologisches Gesetz, das für Gesundheit und Normalität des seelischen Lebens das Gleiche tut, was die Regenerations- oder Ausheilekraft für unsern physischen Organismus leistet. Denn ohne die Fähigkeit, schnell und leicht vergessen zu können, ohne die Kraft, Alles abzustoßen, was in der Erinnerung für Wohlgefühl und Lebensgesundheit des Organismus schädlich und unzweckmäßig wäre, oder aber — alles Störende umzufärben und zu verarbeiten, bis es dem Leitbilde der Seele assimiliert wurde, — ohne diese Fähigkeit des Vergessens wäre der Mensch das elendeste aller Geschöpfe. Denn wir nennen lustvoll all das, was zu unserem jeweiligen Sein und Sosein paßt, d. h. dem wir uns anzupassen vermögen. Wir nennen

unlustvoll, was wir zur Wahrung unseres Selbst abstoßen und ausscheiden müssen. Und so wäre jede Unfähigkeit, vergessen zu können, wären etwa Reue, Gewissensbiß, Festhaften und Versteinern im Schmerze, vielleicht nur eine seelische Stoffwechselkrankheit, beruhend auf dem Brachliegen psychischer Anpassungskräfte. Denn die Versatilität des seelisch-körperlichen Organismus ist die Grundbedingung, wenn nicht das Wesen des Lebens selbst. Ja man könnte vielleicht sagen, daß jenes „kurze Gedächtnis", welches gemeinhin das Rückgrat eines guten Gewissens ausmacht, die wichtigste Regulation des Lebens bilde. — Ich habe viele Male in Kliniken staunend gesehen, wie schnell doch Menschen vergessen können! Eben noch wälzt sich ein zergquälter Körper, ächzend als ein Haufe Schmerz, — eine Stunde darauf ist alles wie verschollen! Und eben noch schlimme Erfahrungen, Vorsätze, Eide, Schwüre — und eine Stunde darnach alles wie ausgelöscht. Eben Kränkung, Beleidigung, Demütigung — und einen Tag darnach, alles „vergeben und vergessen". Jede gemachte Erfahrung in den Wind geschlagen! Kein Schwur, der nicht ein Jahr später gebrochen wäre! Keine Liebe, die nicht täglich in Haß, kein Verlangen, das nicht stündlich in Widerwille umschlagen könnte! Der Mensch stößt geflissentlich alles von sich, was ihn im Augenblick perturbiert, stört, unsicher macht! Niemand liebt aussichtslose Gefühle, hilflose Schmerzen, fruchtlos unvertilgbares Leiden. Pack schlägt sich, Pack verträgt sich! Denn der Tag hat vierundzwanzig Stunden. Da sagt sich vieles so hin und wird wieder vergessen. Man zankt sich, man liebt sich, man freut oder weint, wie es die Stunde bringt. Aber einige Wenige gibt es, für die gilt dieses Gesetz nicht! Das sind Menschen der „Wahrheit", d. h. Menschen mit einem langen Gedächtnis, über deren Leben das trotzige Motto steht: „non possum oblivisci". Eine erlittene Kränkung wird für sie zum seelischen Trauma, das lebenslang bleibt und noch im Alter

nicht vereitern will; eine geschehene Verfehlung wird zur peinigenden Stauung, welche die ganze Persönlichkeit lähmt oder umgestaltet. Und Schopenhauer war ein solcher Mensch! Ein Mensch von ungeheurem „Gedächtnis", d. h. ungeheurem Interesse am Leben. Er konnte nichts vergessen, weder seine Jugend, noch die Zurücksetzung von seiten der Gelehrten, weder die eigenen Versäumnisse, noch die Undankbarkeit der Zeitgenossen. Denn sein armes Leben war ein Leben von letzter Selbstbewußtheit, von höchster Wachheit. Ein übernächtiges, schlafloses Leben, immer auf Lauer und Hut; argwöhnisch, mißtrauisch, sich zur Philosophie trainierend, überwacht und überhetzt, wie ein weißer Hase, den die Gesellschaft der braunen nicht gelten läßt. . . . Was nun aber dieses Nichtvergessen des Schmerzlichen gerade von seiten gedächtnisstarker, selbstbewußter und darum wenig regenerativer Naturen betrifft, so liegt sein letzter Grund in dem Faktum, daß Leiden, Schmerz, Hemmung nur eine andere Bezeichnung ist für die Tatsache des Wachseins, Selbstbewußtseins und Sicherinnerns selbst. Die Summe von Unlusterfahrungen ist in jedem Leben um eben so viel größer, denn die Anzahl seiner Lusterlebnisse, als es reicher an selbstbewußten, wachen Faktoren, als wie an triebhaften und instinktiven war. Sie ist demnach beim Menschen größer als beim Tier und wiederum bei den verantwortlichen, wissenden Menschen größer, als bei dumpf in Autoritäten und gewohnten Assoziationen dahinlebenden Individuen. Jede Art Neuanpassung nämlich setzt eine unlustvolle Unterbrechung des gewohnten seelisch-körperlichen Ablaufs und eine Ansammlung von „Energie", d. h. von Bewußtsein oder Aufmerksamkeit an der Stelle der störenden Unterbrechung voraus. Dieses aber besagt, daß die Tatsache des Sichbewußtwerdens (ganz abgesehen von etwaigen lustvollen Inhalten des Selbstbewußtseins) — an und für sich betrachtet — unlustvoll ist. Hierbei ist nun freilich wohl zu bedenken, daß die an sich

unlustvolle Störung des seelischen Gleichgewichts, die sich in der Tatsache des Sichbewußtmachens oder Apperzipierens dokumentiert, doch auch wiederum nur das natürliche Mittel zum Ausgleich einer Hemmung ist, d. h., daß das Selbstbewußtsein die Funktion hat, eine auftauchende Hemmung des seelischen Lebens siegreich zu assimilieren. Und nur dieser Akt der Assimilation als solcher ist schmerzlich. — Und daher kommt es, daß alle Glücksgefühle und Lustkulte des Menschen mit dem Unbewußten, alle Schmerzen und Leiden dagegen mit dem Bewußtsein zu schaffen haben. — Der Kult des Dionysos, der Tanit, der Mysterien von Eleusis war ein Vorwerten des Triebhaften gegenüber dem Wissen, wobei denn freilich alles Triebhafte, Instinktive einerseits ein Vorbewußtes, andererseits aber auch ein Nachbewußtes, d. h. erst aus dem Bewußtsein Entstandenes sein kann. Sicherlich aber hängt dieser Akt der Durchsiebung aller instinktivierten und mechanisch werdenden Inhalte der Seele durch das Sieb des Selbstbewußtseins mit den tiefsten Schmerzen und Nöten unserer Existenz zusammen. Es ist nur ein aufgestautes und gleichsam in die Enge gepreßtes Leben, das ins Bewußtsein steigt, wie die Wasser des Springbrunnens, die um so höher dringen, je mächtiger der Druck ist, der sie zusammenpreßt. Dieses ist eine Beziehung, welche die Weisheit Indiens in der Lehre des Dukha-Satya, der Lehre von den Zusammenhängen zwischen Wissen und Schmerz aufs tiefste erfaßt hat. Da nun aber unser menschliches Leben ein vorwiegend wachend gelebtes und vorwiegend bewußt geregeltes Leben ist, so ist es, zumal in steigender Kultur, unvergleichlich reicher an Schmerzen als an Freuden, was eben daher rührt, daß der Schmerz eindrucksvoller, mehr „Aufmerksamkeit" auf sich ziehend, ja einzig das ist, was das Phänomen des Bewußtseins oder der Aufmerksamkeit fundiert. So wie unser Kehlkopf eines komplizierten Apparates zum Hervorbringen von Schmerzlauten benötigt, während die Vorrichtungen zum

Hervorbringen freudiger Affektlaute relativ einfach sind; so wie die Sprachen eine unvergleichlich größere Wortezahl für schmerzliche Interjektionen, als für freudige zur Verfügung haben, und wie das Wort „Pein" das älteste, allen Sprachen gemeinsame Wort ist, so ist zweifellos auch im Einzelleben die Anzahl der Unlustgefühle größer, als die der Lustgefühle und zwar im selben Maße, als das Leben reich bewegt und wechselvoll ist. Ja, ich glaube mit Kant (trotz des Widerspruchs von Benjamin Franklin), daß es keinen Menschen gibt, der auf dem Sterbebette bereit wäre, sein ganzes Leben noch einmal zu wiederholen, wenn es genau so, wie es gewesen ist, zum zweitenmal verlaufen sollte.

In diesen Engen der Bewußtheit aber ist uns ein Trost verliehn: das lindernde Vergessen. Es liegt daher eine tiefe psychologische Einsicht in jenen modernen Kunsttheorien, die in der Kunst, wie sie aus Ungenügen und Schmerzen geboren wird, auch wiederum ein Mittel zur Überwindung von Schmerz und Ungenügen erblicken, eine Art Narkotikum, das die Bewußtseinslösung und Erlösung des Menschengeschlechtes verwaltet. Aber man möge hierbei nicht übersehen, daß diese Funktion keineswegs allein der Kunst zufällt, sondern allen die Bewußtseinskultur hintanhaltenden oder nur auf Erregung von Gefühl und Affekt abzielenden Lebensmächten, die somit für das Gedeihen des Menschengeschlechts dasselbe bedeuten, was Nacht und Schlaf für die Normalität des Einzelbewußtseins sind. — Ich begreife unter diesen großen Menschheitsremedien zunächst alle Mächte der Romantik und Mystik. Sodann Religion und Musik. Und endlich den Alkohol und den Lärm. Denn der ungeheure Lärm, mit dem heute noch das Leben von statten geht, der Wunsch, dort zu sein, wo es „laut und lustig zugeht" und die Unempfindlichkeit der Menschen gegen Geräusche jeder

Art ist lediglich zu begreifen aus ihrem Instinkt, das Bewußtwerden einer schalen und kleinen Existenz — möglichst lange hintanzuhalten.*) Endlich aber kann auch die wirtschaftliche Arbeit in ihren gegenwärtigen Formen nur als ein Opiat gegen bewußtere Gestaltung des Lebens aufgefaßt werden. Denn das Leben der weitaus Meisten trägt auch nach seinen schweren und komplizierten Seiten hin, durchaus den Charakter eines Theaters oder Spiels, sodaß die Menschen vor lauter Tätigkeit selten zum Bewußtsein eines Innern kommen, an dessen Erkenntnis sie vielleicht zugrunde gehn könnten. . . .

Die außerordentliche, schmerzliche Selbstbewußtheit, unter der Schopenhauers Leben stand, der schreckliche Bruch einer von Leidenschaft gepeitschten, gegen ihre Gefühle ohnmächtigen und doch zugleich diese Gefühle erkennenden und analysierenden Seele setzte sich in ein System um. Der Mann, der einerseits alle Wonnen des rein betrachtenden, beschaulichen und alles gedanklich überwindenden und verobjektivierenden Kopfes durchkostete, kannte doch andererseits auch die Dämonen des Rausches. Und wenn seine philosophische Besonnenheit den „Willen" als „Sünde" und „Teufel" ausmalt und im intellektuellen Menschen allein den wahren Menschen sieht, so ist doch andererseits gerade dieser intellektuelle Mensch übervoll von Sehnsucht, am „Willen" sterben und sich im Rausche vergessen zu können. Gerade aber in dieser Sehnsucht, vom Geiste hinweg und vom Bewußtsein los zu kommen, vollzieht sich die prinzipielle Wendung in der Geschichte der Philosophie, an der sich Schopenhauers originale Kraft erweist. . . .

---

*) Vergl. hierzu meine Essays „über den Lärm", Nord und Süd 1902.

Alle Philosophie ist geneigt, in der Vernunft, im Geist, im Nous oder Logos, das Wesen der Welt zu sehen. Und die Gründe dafür liegen auf der Hand. Diejenige Kraft unsrer Seele, in der wir uns selbst am höchsten schätzen, weil sie für die Erhaltung und Anpassung unseres Lebens am notwendigsten ist, dasjenige Mittel, mit dem wir das Wesen der Welt auszuschöpfen oder doch nachbilden zu können glauben, — von dem nehmen wir naiv an, daß es nun auch diesem Wesen selber am nächsten stehen und am verwandtesten sein müsse. Schopenhauer aber kehrt als erster diese Sachlage um. Die treuherzige Voraussetzung, daß das erkennende Subjekt mit dem erkannten Objekt eines Wesens sein und ihm durch Vernunftschlüsse auf die Spur kommen könne, wird zu gunsten der Erkenntnis eines radikalen Bruchs zwischen Wirklichkeit und Erfahrungswelt zertrümmert. Das Wesen der Welt ist nicht vernünftig; ja vielleicht absolut unlogisch oder wahnsinnig und jedenfalls mit Vernunft und Vernunftordnung niemals auszuschöpfen. In dieser fundamentalen Umwertung liegt der Keim einer großen Verzweiflung und einer Gefahr, der gegenüber wir begreifen, daß ein so undämonischer Denker, wie Eugen Dühring sich nicht genug tun kann, diese pessimistische Verleugnung des „Logos in der Natur" eines „Mangels an Vertrauen und Treue gegen das Leben" anzuklagen. Die Nacht des Chaos stürzt neu über den Menschen zusammen. Der Glaube, daß die Natur zweckmäßig und das Leben logisch sei, ist zunächst ein notwendiger Glaube, um das Leben tatsächlich zu logisieren. Und im Kampfe der Weltanschauungen wird somit eine optimistisch-lebensgläubige und auf die Vernunft der Natur bauende Weltauffassung um so viel mehr Chancen haben, schwerer zu ertragende und düstere Gedankengebilde aus dem Felde zu schlagen, als sie ihre Anhänger zu praktischer Auferbauung der Welt nach dem Anbild und unter dem Aspekt ihrer Weltanschauung geeigneter macht und ihnen somit als Trägern lebensstärkender Ideale einen

Vorteil im Lebenskampfe zusichert. Darum gehen die Inder zu grunde. Darum haben die Juden und die Amerikaner sich überall zu behaupten vermocht, weil ihre durchaus auf die praktische Höherführung des Lebens gerichteten Ansichten eine Auslese der Naturen im Sinne ihrer Ideale garantieren. — Indessen scheint mir sowohl die optimistische oder pessimistische Grundstimmung, wie die Betonung des logischen oder antilogischen Charakters der Welt schließlich nichts anderes zu sein, als ein Ausweis über das biologische Alter eines Individuums oder einer Rasse. Denn wir sehen in der Jugend des Menschengeschlechtes stets das Bestreben, in ein Chaos von Dunkelheiten und wüsten Beängstigungen erst einmal im Groben Ordnung und Licht zu bringen, indem an die Allmacht des wissenschaftlichen Geistes und die Logizität oder doch die Möglichkeit der Logisierung des Lebens naiv geglaubt wird. Aber gerade der Sieg des wissenschaftlichen Geistes, und die volle Systematisierung und Logisierung des Lebens, wie sie sich etwa in der Neuzeit in dem Mechanismus und der Arbeitsteilung der Wissenschaft einerseits und in der wachsenden Sozialisierung unserer Wirtschaft andererseits faktisch vollzieht, muß alsbald wieder einen Rückschlag zur Folge haben, eine Sehnsucht nach Romantik, eine Flucht aus dem Grellen und Allzudeutlichen in Nacht und Schatten. So reagierte die Romantik gegen die glorreiche Aufklärungsarbeit des achtzehnten Jahrhunderts und die Philosophie Nietzsches gegen den Positivismus und Sozialismus unsrer Tage. Und auch Schopenhauers Philosophie stellt gegenüber dem Rationalismus Hegels eine erneute Flucht ins Irrationale dar. Aber die Würdigung der Motive einer solchen Flucht ist nun freilich nicht leicht. Es gibt eine Flucht vor dem Leben in den Geist hinein und eine andere Flucht vor dem Geiste ins Leben hinein. Die große Angst, die hinter allem Menschlichen steht, kann den Menschen aus Grauen vor den unberechenbaren Geheimnissen, Gefahren und

Hintergründen des Lebens, die uns rätselvoll umlauern, in das Geordnete und Beruhigende der Wissenschaft hineinpeitschen. Aber es gibt auch andrerseits vergeistigte, späte Existenzen, die die Gefahr *lieben* und ins Chaotische *zurück* wollen. Es ist sicherlich eine tiefe Erfahrung, daß Menschen, die *geflissentlich* das Mystische und Occulte im Leben *suchen*, es am wenigsten in sich tragen. Denn sonst würden sie so von Grauen vor dem Rätselhaften und Nichtigen unserer Existenz geschüttelt, so von Ängsten umlauert sein, daß ihnen Wissenschaft und logisches System *Erlösung* und *Beruhigung* sein müßten. Und umgekehrt sind die scharfen Systematiker, oftmals romantische Seelen, sind z. B. große Mathematiker meistens die größten Fantasten gewesen. — Nun aber hängt diese Zwiespältigkeit, die den Kern der Welt als das Radikal-Unvernünftige, der Welt des Bewußtseins, d. h. der *logischen* Erscheinung gegenüberstellt, aufs innigste mit dem *Pessimismus* Schopenhauers zusammen. So etwa wie bei den Buddhisten Idealismus und Pessimismus eine Personalunion eingehen! Auf der einen Seite nämlich liegt Traum und Trug der *Vorstellung*, geformt von den am Bewußtsein haftenden Formelementen, Raum, Zeit und Ursächlichkeit, in ihren vier Modalitäten des Seins-, Geschehens-, Handelns- und Denkgrundes. Auf der andern Seite dagegen steht die *wirkliche* Welt des „*Willens*". Aber auch diese Welt: unselig, ahasverisch, ruhelos; ein einziger circulus vitiosus, dessen scheinbare Evolution und Harmonie *daraus* resultiert, daß eines das *andere* will und bedarf, eines sich in das andere einpaßt und eindrängt, damit in immer *neuen* Formen und Masken der Wille sich endlich an sich selber erschöpft, weil die durch Konkurrenz und Vielheit vermittelte *Erkenntnis* den *hinter* allem Erkennen stehenden dunklen Despoten schließlich zur Ruhe bringt.

Es würde nun eben so unfruchtbar sein, die wissenschaftliche Unzulänglichkeit dieses „Pessimismus“ zu beweisen, wie es wertvoll ist, ihn als einen persönlichen Ausdruck der allgemeinsten Zeitstimmung und des typischen Zustands der modernen Seele zu begreifen. — Keine andre Frage beschäftigt den Menschen von heute so intensiv, wie die eine: wozu lebe ich? welchen Inhalt soll ich gerade meinem Leben zuschreiben? — Es scheint, als ob Zweck und Ziel aus dem Leben verbannt seien. Denn die Länge des Weges von der modernen Kulturarbeit bis zu den Folgen, Erfolgen und greifbaren Resultaten dieser Arbeit nimmt immer mehr zu. Um auf irgend einem Gebiete der Kunst, der Wissenschaft, des Handwerks auch nur das Kleinste fertig machen zu können, ist eine immer anwachsende Zahl von Zwischenstationen zu durchlaufen. Eine unendliche Schar von Büchern, Vorgängern, historischen Traditionen wartet darauf, daß wir uns mit ihnen „auseinandersetzen“, ehe wir Eigenes und Neues gestalten dürfen. Hindernisse, Einwände, innere und äußere Störungen stellen sich jedem Schaffenden entgegen, und lassen es fast wie ein Wunder erscheinen, wenn überhaupt etwas vollendet wird. Man hat freilich in seiner Gewalt, sich wie Goethe „gegen Störendes zu verpanzern“. Aber wahre Seelen- und Geistesgröße kann niemals darin bestehn, daß man sich gegen Hemmendes die Augen verklebt, sondern nur darin, daß man es sehend überwindet und an Stelle einer Vollendung vor allen Konflikten jene höhere Vollendung setzt, die viele Konflikte in sich ausgeglichen und gebunden hält. In diesem Kampfe aber mit der wachsenden Zahl der „Objekte“ oder „Widerstände“ wird der Schaffende von heute täglich die tiefe Wahrheit des Wortes erfahren, das ein moderner Gelehrter unter seine Lebensarbeit schrieb: „Könnte man nur ein einzig Mal wenigstens nach getaner Arbeit die Illusion des Fertiggewordenseins genießen. Wie ein entsetzlicher Alp legt sich die Unendlichkeit der Welt auf

alles und jedes und erstickt jedes schüchterne Gefühl des Gelingens, wenn es sich einmal hervorwagen möchte." Hier aber haben wir nun die wichtigste Quelle des modernen „Pessimismus", auf die wiederum am prägnantesten Georg Simmel verwiesen hat. Es vollzieht sich in der Neuzeit eine ungeheuerliche „Distanziierung" zwischen Menschen und Gegenständen, welche doch das Produkt der menschlichen Lebenstätigkeit, menschlichen Bewußtseins oder menschlicher Werktätigkeit sind. Fragen wir uns, welche Art Leben am beglückendsten sei, dann finden wir, es sind solche Lebensbetätigungen, bei denen der Mensch unmittelbar den Erfolg und die Wirkung seines Tuns vor Augen hat und rückwirkend erfährt. Hierin liegt insbesondere das Glück jeder künstlerischen Tätigkeit, denn bei dieser sieht der Meister schließlich etwas Ganzes, Fertiges, Abgeschlossenes aus seiner Bemühung erwachsen. Das Kunstwerk ist eine Welt für sich. Aber die Kultur, d. h. Arbeitsteilung, Spezialisierung und Differentiation bringt mit sich, daß es für den Einzelnen immer unmöglicher wird, zum Genuß eines abgeschlossenen Arbeitsresultates zu kommen. Schon Adam Smith berichtet z. B. von Nadelfabriken, in denen die Tätigkeit des Arbeiters etwa darin besteht, Ösen in einen Draht zu schlagen oder lebenslänglich ein Papier zum Verpacken der Nadeln in bestimmte Falten zu legen. Heute aber geschieht es sogar alltäglich, daß der Mensch eine Maschine mit bestimmten Handgriffen bedient, ohne daß er von Bau und Arbeitsleistung der ganzen Maschine etwas weiß, für die er doch als dienendes Glied an irgend einer Stelle eingreift. Ja, es geschieht, daß ein Arbeiter das Produkt, an dessen Zustandekommen er selber mitarbeitet, für seinen Privatbedarf im Laden kaufen muß. Dieses alles aber erweist, wie sehr sich heute die Dinge von dem Menschen, in Bezug auf den sie doch allein Existenz haben, ablösen, um ein selbständiges Reich über allem Menschlichen zu bilden, von dem aus der Mensch nun wieder seinerseits gelenkt und bestimmt

wird. Der Zwischenhandel insbesondere schiebt zwischen Produzenten und Arbeitsprodukt eine solche Fülle von Stufen und Stationen, daß für jeden Arbeiter seine eigene Ware wie in fernem Nebel verschwindet oder ihm als ein fremdgewordenes, ihn nicht mehr angehendes Objekt gegenübertritt. Daneben aber stelle man die Arbeit in den Innungen und Zünften, wo der Handwerker zu bestimmtem Zwecke und für bestimmte Auftraggeber arbeiten durfte, so daß tausend feine Affektionsbeziehungen zwischen Mensch und Mensch in die Arbeit mit eingehn konnten. Technik und Industrie haben dies Persönliche, Seelenhafte aus der modernen Arbeit vertrieben. Die einzelne Arbeitsverrichtung scheint rein Selbstzweck geworden zu sein, ohne daß der Arbeiter an dem letzten Zwecke der Arbeit und ihren Beziehungen zu Menschenseele und Menschenwohl Anteil nimmt. Ja, wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen: was geht uns überhaupt unser ganzes äußeres Leben, unser „Beruf", unsere Existenzform, unsere Umgebung innerlich noch an? — Heinrich Heine erzählt in seiner Harzreise von alten Kommoden und feingeschnitzten Truhen und Schränken, an denen die Erinnerungen vieler Menschenalter haften, Assoziationen aus frühester Jugend und Traditionen von Großvater und Großmutter her. Wir aber leben in dem Hotelzimmer eines fünfstöckigen „Wolkenkratzers", zwischen Hebeln, Drähten und Krähnen, die Licht, Nahrung und Wärme regulieren. Wir wechseln unsere Umgebung zu oft, als daß wir Zeit und Anlaß hätten, mit unsern Möbeln und Werkzeugen so zu verwachsen, wie es den Menschen der naturalistischen Wirtschaft natürlich war, die ihre Kleider selber zuschnitten, ihr Linnen selber spannen, selbst kochten, buken und wuschen. Je mehr nun aber jede einzelne Lebensverrichtung schon an und für sich zum Selbstzweck wird, je weiter das „Ziel" verschwindet, dem sich das Individuum einordnet und von dem aus erst Bedeutung und Heiligung auf seine

Einzeltätigkeit fallen kann, — um so entbehrlicher, überflüssiger, gleichgültiger mag sich der einzelne Mensch vorkommen, der nur ein Rad oder eine Schraube in einer Maschinerie ist, deren Konstruktion er nicht einmal kennt und an deren Endeffekt er selber nicht mehr teilhaben wird. Und nun finden wir bei Schopenhauer die Symbolik dieses unvermeidlichen Leidens. Eine unstillbare Sehnsucht ins Grenzenlose, einen uferlosen Hunger, der, weil jedes Ziel doch nur Übergang für ein neues Ziel sein kann, schließlich den Sinn und Zweck des ganzen Prozesses in die Vergangenheit und in den Anfang zurückverlegt. Diese moderne Lebensbestimmung ist der Schatten der Entwicklungslehre, durch welche der Untergang aller patriarchalischen, romantisch individualistischen, agrarisch konservativen Ideale besiegelt ist. — Als ich vor über zwanzig Jahren zuerst nach Oberbayern kam, hörte ich in einem vergessenen Alpentale ein sehr merkwürdiges Grußwort. Die Leute riefen einander zu: „Laßt's enk Zeit!". Ich kehrte vor einigen Jahren in das selbe Tal zurück, da standen überall Hotels und Fremdenpensionen, die Bauern waren Spekulanten und Unternehmer geworden und man begrüßte sich bereits mit dem deutschen Nationalgruße: „Mahlzeit". — Diese wirtschaftliche Umwälzung, die Entwicklungslehre der Naturwissenschaft, der moderne Pessimismus, das sind drei Symptome der selben Neugeburt. Und ihr Beginn war das Jahr 1543. In diesem Jahre nämlich erschien das Buch des Kopernikus „über die Revolutionen der Gestirne", ein Buch, das sicherlich die größte aller irdischen Revolutionen zeitigte. Aller Optimismus nämlich setzt voraus, daß der Mensch in einer stabilen, auf ihn, als den natürlichen Mittelpunkt der Dinge zugeschnittenen, sittlichen Weltordnung steht. Nun aber vergleiche man das Weltbild des Renaissancemenschen mit unserer heutigen Weltanschauung. Die Erde, festruhend in der Mitte des Kosmos, der von einem alliebenden Vater regiert wird, ähnlich wie Hierarch oder Landes-

vater über Wohl und Wehe seiner Lämmlein wacht. Ein Patriarch, ohne dessen Willen und Wissen kein Sperling vom Dache fällt. Und wie die Erde der Mittelpunkt des Sternenhimmels, so ist wiederum der Mensch Mittelpunkt, Gipfelblüte und Salz der Erde. Alle Tiere, Pflanzen und Steine sind zum Hausbedarf des Menschen erschaffen und selbst jenseits des Grabes ist gesorgt für Fortdauer und Belohnung der Menschenseele. Nun aber wird die Erde aus den Angeln gehoben! Nun wird sie als eine von Milliarden Welten in das Unendliche geschleudert! Und der Mensch, die Menschheit und ihre Geschichte wird zum bloßen Durchgangspunkt rastloser Entwicklung. — Damit aber scheint alles Leben auf den Zufall geworfen zu sein und des unseligen Menschen, der wie ein gleichgültig Sandkorn, verloren und verlassen, in einer nach allen Seiten endlosen Wüste mit sich selber allein bleibt, muß sich eine ganz neue philosophische Stimmung bemächtigen. Der moderne „Weltschmerz" wird geboren. Jener grauenvolle Schauder vor dem Unendlichen, jene „Apeirotaraxie", die sich mit der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis noch nicht abfinden kann. Denn es ist das Wesen dieser herzlosen Erkenntnis, daß sie schlechterdings alles und jedes Substanzielle und Feste auflösen und zerstören muß. Die primitive mythologische oder metaphysische Auffassung suchte hinter jeder Naturerscheinung eine „Ursache", d. h. ein anthropomorphes, seelenverwandtes Wesen, die moderne Physik und Chemie dagegen kennt weder Stoffe noch wesenhafte Atome, sondern ist bemüht, jeden substanziellen Träger einer Erscheinung als imaginär und hypothetisch und jedes Substrat als Schnittpunkt bloßer Vorgänge und Relationen zu erweisen. Und ebenso hat die Entwicklung der Biologie dahin geführt, daß alle Charaktere, Typen, Arten oder substanzielle Formen zu bloßen Durchgangspunkten einer Transformation herabsanken und jeder Organismus als ein vorläufiges Übergangsstadium und als zufälliges Produkt

der jeweiligen Wechselwirkung rastlos sich ändernder Teilchen begriffen wird. Und ebenso endlich verhält es sich in Psychologie und Sozialwissenschaft. Das Psychisch-Reale reduziert sich uns auf einen erkenntnisformalen Begriff, den wir zur Orientierung über endlose Vorgänge und Veränderungen nötig haben. Und in der Beurteilung der Wirtschaft zerstört den Glauben an das Dauernde und Stabile jene „dialektische Methode", die jede Wirtschaftsform als Übergang, und Logik wie Ethik nur als „ideologischen Oberbau" endlos wechselnder biologischer Bedingungen anerkennt. Dieses alles aber kennzeichnet die Rastlosigkeit unserer Existenzen, die Friedlosigkeit eines Lebens, welches jedes Heute einem unbestimmten Morgen opfern muß. Wir sind so tief vom Relativismus aller Werte durchdrungen, daß wir schließlich nur noch in suspenso leben und nur in dem, was geschieht, nicht aber in dem, was ist, die Rechtfertigung unseres Daseins suchen. Wir haben keine Gegenwart mehr, wie sie der antike Mensch und der letzte antike Mensch, Goethe, noch besaß; kein Auskosten des unmittelbaren Momentes, wo jede Stunde nur um ihrer selbst willen gelebt wird. Diesen antiken Gegenwartsmenschen löste der mittelalterliche Mensch ab, der Vergangenheitsmensch, der einem verlorenen Paradiese als Büßer alter Sündenschuld nachtrauerte und alles Glück durch die Schwäche des Menschen verspielt glaubte. Wir aber sind nun Zukunftsmenschen und unser Paradies liegt vor uns. Wir arbeiten für unsere Enkel. Damit ist aber auch unser Leben gekennzeichnet. Wir stehen unter dem Fluche des Niefertigwerdenkönnens. „Alles ist Übergang", „Wir leben in einer Übergangszeit", das sind die Lieblingsworte, welche wir täglich hören. Aber wie grauenhaft ist es doch, keinen höheren Ehrgeiz zu kennen als gutes „Kanonenfutter" abzugeben und mit unsern Leichen einen Graben auszufüllen, über den die Enkel vielleicht hinwegschreiten in eine Feste, von der wir nicht einmal wissen, ob sie sich

unseres Opfers verlohnt! Und vielleicht sind auch wir nur die unterste Leichenschicht, und alle Folgegeschlechter sollen nun auch nichts sein als „Übergang" und sollen ihr Leben erschöpfen im Einreißen einer Mauer, hinter der nur eine zweite, dritte, zehnte Mauer auftaucht, und so ins Unendliche fort! — Jener Trost aber, den man wohl das „Lessingsche Gesetz" genannt hat, daß die volle Wahrheit für Gott, für den Menschen aber das Streben nach Wahrheit beglückender und geziemender sei, ist im Grunde recht unheroisch-philiströs. Er charakterisiert nur die Behaglichkeit der Denkrichtung Lessings, in dem zuerst die deutsche Bürgerlichkeit sich den Schlaf aus den treuen blauen Augen reibt. Es wäre wahrlich größer, gleich dem Jünglinge von Sais, am Anblicke der vollen Wahrheit zu sterben, als sein Leben in ewiger Sehnsucht nach diesem Anblick zu verschmachten. Sehnsucht aber ist der Affekt des modernen Menschen, wenn wirklich jede Zeit einen nur ihr zukommenden und für sie typischen Affekt hat. Unsere Farbe ist das unruhige, sehnsüchtige Violett, unsere Linie die „endlose Linie" der modernen Ornamente. . . . Dieses nun scheinen mir die psychologischen Bedingungen zu sein, auf Grund deren sich der moderne „Pessimismus" erhoben hat. Es ist kennzeichnend, daß gerade in der höchsten Blütezeit der praktischen Menschheit, im Zeitalter der Technik, Industrie und exakten Naturwissenschaft, in Literatur und Kunst das eintritt, was zuerst Johannes Scherr die Epoche der Zerrissenheit, die Periode des Weltschmerzes genannt hat. Dieser „Weltschmerz" ist die notwendige Kehrseite zur Entgötterung des Lebens in fortschreitender Mechanisierung, Sozialisierung und Rationalisierung. Denn alle Entwicklung steht unter dem tragischen Gesetze, daß die verschiedenen Seiten der Seele nicht das gleiche Tempo der Entwicklung haben, daß bei fast allen Menschen der Verstand, dieser Fortschrittsmann, der Entwicklung des Herzens um Kopflänge voraus ist und daß daher sehr wohl der

Intellekt bereits Bürger einer neuen und kommenden Ära sein kann, während das Gemüt mit seinen „Gefühlen" (d. h. mit den Hinterlassenschaften gewesener Empfindungen) noch in vergangenen Zuständen fest verankert liegt. Vielleicht ist die Tragik, die auf der großen und starkgesinnten Gestalt Wilhelms II. wie auf seinem Zeitalter lastet, für eben diese Doppelheit charakteristisch. Damit aber entsteht nun für den modernen Menschen eine ungeheure Aufgabe. Die Aufgabe nämlich, eine Anpassung seiner Gefühle an seine Erkenntnisse zu vollziehen und die neugewonnene intellektuelle Stellung zur Welt in ein gefühlsmäßiges Verhalten und zu gemüthafter Ergriffenheit umzuwandeln. In unserer Gegenwart aber ist vorerst noch das Bewußtsein des Konfliktes und der Brüchigkeit lebendig. Und das muß um so stärker der Fall sein, je mehr der Mensch im Denken seinen Lebensinhalt findet, je weniger das Leben naiv und unbewußt dargelebt werden kann. Denn es ist das letzte Stigma des Denkens, daß es zwar in seinen Inhalten nur mit Endlichem zu tun hat, seinem Wesen nach aber unendlich ist, d. h. daß wir in allen Orientierungen der Erkenntnis von Endlichkeit zu Endlichkeit fortschreitend, nie aus unendlicher Endlichkeit heraus können, indem das Denken, dessen Voraussetzung der erregende Bruch, der Konflikt oder Widerspruch ist, über jede gewonnene Beruhigung hinaustragen muß. Daher sind denn jene Seelenkräfte, die in der Beruhigung und Ruhe verharren möchten, stets antiintellektueller Natur. Und ihnen sehen wir alle Genien unserer Zeit sich zuwenden. Das aber, was sie dazu treibt, ist eine heiße Sehnsucht nach Halt, Sicherheit und Ruhe; eine Sehnsucht, die, weil sie keine Ruhe zum Leben mehr finden kann, zu einer Sehnsucht nach Ruhe vor dem Leben werden muß, zu der weltverzweifelten, „unzeitgemäßen", romantischen Stimmung, die wir in diesen Vorträgen an den drei großen Repräsentanten unseres Zeitalters — an Schopenhauer

Wagner und Nietzsche — zu begreifen haben. Denn — so paradox das zunächst scheinen mag — es ist die selbe romantische Weltauffassung, die wir bei Schopenhauer, Wagner und Nietzsche finden, die in Schopenhauer und Wagner zu buddhistischer Abkehr vom Leben und Negation des Lebenswillens, bei Nietzsche dagegen zu qualvoll jauchzender Bejahung des Lebens in nie endender Wiederkehr geführt hat. So war auch im Altertum in der Schule von Cyrene die Weltverzweiflung des „zum Tode überredenden" Hegesias nur der negative Pol, den die Hedonik und der Optimismus Aristipps notwendig erzeugte. Es ist die selbe Weltanschauung, einmal mit negativem, einmal mit positivem Wertezeichen, der als gemeinsames Gegenstück die objektive Weltauffassung der uninteressierten Wissenschaft gegenübersteht, von welcher Spinozas Grundsatz gilt, „nicht weinen, nicht lachen, sondern begreifen". Beide Arten von Lebensstimmung, Optimismus wie Pessimismus, sind mehr als bloße Erkenntnis. Sie sind Bekenntnisse, die wir nicht als Forschungsresultate, sondern als Gegenstand der Kulturpsychologie zu betrachten haben und aus denen schließlich dasjenige Problem hervorgeht, welches im Mittelpunkt eines neuen Geisteslebens steht, das Problem des Wertes. . . .

2. Das axiologische Problem.

Ernsten wissenschaftlichen Theorien aber, welche heute die Tatsachen des Wertes und die Psychologie der Wertung zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht haben, steht eine Trugwissenschaft gegenüber, jene Wissenschaft, die Eduard von Hartmann, indem er Lust- und Unlustbilanzen des Daseins gleichsam auf der philosophischen Brückenwage abwägt, als „Axiologie" bezeichnet hat. Es ist dies eine Theorie, die entscheiden will, ob die gegebene Welt in ihrer Totalität Wert habe oder nicht. Man hat in bezug auf sie mit Recht vorgeschlagen, an Stelle

der Worte Pessimismus und Optimismus doch die Bezeichnungen Malismus und Bonismus zu gebrauchen, weil sich nicht sagen lasse, ob die gegebene Welt die beste oder schlechteste, wohl aber, ob sie gut oder schlecht sei. Indessen auch dieser Entscheid kommt schließlich auf den Ausdruck einer Stimmung hinaus, die anstatt der Welt, nur den Philosophen charakterisieren kann. — Der Erste, welcher hier eine prinzipielle Antwort zu geben versuchte, war Leibniz, wohl der größte Optimist der Weltliteratur, wie Schopenhauer ihr größter Pessimist ist. Leibniz legte seinen Optimismus in der „Theodicee" dar, einem Werke, das, wie die meisten Schriften Leibnizens zum Privatgebrauch von Prinzen und Prinzessinnen geschrieben, in seiner Weise die alte Hiobsfrage, wie das Übel und das Böse in die Welt gekommen sei, zu lösen unternahm. Leibniz reimt das Elend der Welt mit der Existenz eines allgütigen Gottes zusammen, indem er sich auf ein Gesetz stützt, welches er loi du meilleur nennt. Von zwei Zuständen oder Wesensseiten —, so meint dieses Gesetz —, hat allemal das Bessere mehr Chancen, sich durchzusetzen und fortzudauern, denn, wenn es nicht das Bessere wäre, so würde es eben nicht fortdauern. Man sieht sogleich, daß dies vermeintliche Gesetz nichts als eine petitio principii enthält, indem es eben in die Definition des Gut- und Besserseins die Voraussetzung der Dauer und Erhaltungsfähigkeit einfließen läßt. Es ist das selbe Prinzip, welches als Prinzip der Selektion die moderne Biologie beherrscht und auch hier vielfach noch eine mißverständliche Fassung erhält. Denn würde das Selektionsprinzip weiter nichts besagen, als daß sich das erhält, was sich anpassen kann, so wäre es eine leere Tautologie, die man etwa auf die Formel bringen könnte: „Alles ist, wie es ist, weil es so sein kann". Wird aber die Selektion als Überleben der Wertvolleren charakterisiert, dann vermag man eben Wertigkeit nur subjektiv und vague am Erfolge abzuschätzen und das ganze Prinzip

liefe schließlich auf das furchtbare Wort Napoleons hinaus: le succès satisfait tout. Ja, es möchte sein, daß ein gerechteres Zeitalter diese Lehre vom Kampf ums Dasein und von der Auslese der Starken als eine Erfolgsethik charakterisieren wird, welche ganz wie der wissenschaftliche Materialismus oder „Monismus", dem Interesse der kapitalistischen Gesellschaft entsprungen war und dienlich wurde. Die Naturwissenschaft beweist eben denen, welche just in der Macht sitzen, daß sie diese Macht kraft des Gesetzes der Auslese errungen und verdient haben.*) — Jedenfalls ist begreiflich, daß die von Menschenmitleid bewegte Seele Schopenhauers, daß seine kindliche Herzensgüte, sich empört von diesem optimistischen Erfolgsglauben bei Leibniz und Spinoza abwenden mußte. Er spricht sein Mitleid mit Menschen in schlichten Worten aus, die von Innigkeit und Ehrlichkeit zittern. Gewiß, mag es so sein, daß in der Praxis Erfolg und Macht alle Wertungen bestimmen, aber die Forderungen der Ethik, die einzig unbedingten Gesetze, die es gibt, strecken sich nicht nach Legalität und Macht. Im Gegenteil: im Moralischen kann der Untergang und das Zubodengetretenwerden (wir lernen es in der Tragödie) den letzten Sieg einer sittlichen Persönlichkeit bedeuten. — Weiterhin versucht nun aber Leibniz das Laster, die Sünde und das Übel auch in der Weise zu rechtfertigen, daß er ihm, ähnlich wie Jakob Böhme, die Funktion gibt, Gott offenbar zu machen. So offenbart erst der Schatten das Licht, die Dissonanz die musikalische und das Dunkel die malerische Schönheit. An diese Leibnizischen Gedanken haben später Fechner und Fichte angeknüpft, indem sie ausführten, daß alle Tugend eines Widerwurfs bedürfe und erst an ihrem Gegensatze sich entzünden könne. Die Welt, — so meinte Fichte —, ist nur vorhanden als Objekt unserer Bewährung im Kampfe

*) Karl Marx: Kapital, Kap. 6, Abschn. 7. Marx verkennt freilich den von Malthus übernommenen Grundgedanken Darwins.

gegen die Welt, und der Mensch muß daher immer größere Gefahren, höhere Leiden, tiefere Spannungen erleben, damit er daran erst die volle Schönheit und höchste Möglichkeit seiner Größe beweisen kann. Wir werden diesen Grundgedanken der optimistischen Lebensbejahung, diese Akzeptierung auch des schwersten Leidens als eines Mittels zu großen Siegen, am gewaltigsten in Nietzsches letzter und eigenster Lehre wiederfinden.

Die Voraussetzung von Nietzsches Optimismus ist nun aber diese, daß die Glückseligkeit, oder — was dasselbe heißt — die Maximisierung des Lebens überhaupt, nicht das Ziel der Ethik sein dürfe. Sondern daß die sittlichen Werte schlechterdings Selbstzweck sind, daß also z. B. Herzensgüte, leibliche und seelische Schönheit, Mut und Geist nicht darum von Wert sind, weil sie den Zwecken des Lebens dienen, sondern daß sie schlechtweg und an sich selber wertvoll, d. h. absolut wertvoll, sind. Es ist somit nicht „das größte Glück der größten Zahl", worauf Nietzsches Ethik hinauswill, sondern die höchste sittliche Vollkommenheit des Einzelmenschen. Man könnte sagen, daß bei ihm nicht die Ethik von biologischen Gesetzen geleitet und erzeugt ist, sondern umgekehrt das Leben nur dazu da ist, um schließlich den letzten ethischen Wert aus sich hervorzutreiben. Ein Volk ist nur „ein Umschweif zu einem großen Manne", und das Ziel der Menschheit liegt nicht im Dasein überhaupt, sondern in den qualitativ höchsten Exemplaren der Menschheit. Nur auf Grund dieser individualistischen Ethik läßt sich sein Optimismus und seine Präconisierung des Leidens verstehen und rechtfertigen. Man kann sie sich etwa an folgendem Bilde vergegenwärtigen: Eine Anzahl Wassertropfen drängen einander in einem Springbrunnen, um eines an die Stelle des anderen und ein jedes auf möglichste Höhe zu gelangen. An der Basis der Wassersäule drängen sich Hundert-

tausende; — zu ihrer Spitze aber gelangt nur ein einziger Tropfen, und dieser einzige wird hinaufgedrängt durch den Kampf und Drang aller andern, und je entsetzlicher dieser Kampf, je größer die Anzahl der sich bedrängenden Tropfen ist, um so höher steigt der eine, den der Kampf und Untergang aller andern auf seine letzte Höhe hinantreibt. Wenn somit die erreichte Höhe und das vom Einzelnen erfüllte Ideal als solches den Wert der Kultur bestimmt und unser Leben rechtfertigt, dann kann man in der Tat das Leben gar nicht schwer und furchtbar genug wünschen, damit durch die Überwindung höherer Hemmnisse der Sieg des Überwinders auch um so mächtiger werde. Aber wer nun (wie wir) die Voraussetzung Nietzsches, den ethischen „Selbstwert" und die Erhebung des Individuums zum Zwecke der Kultur, bestreitet, kann auch seine apologetischen Gedanken für die Erwünschtheit des Leidens nicht anerkennen. — Indessen bleibt doch immer dieser Optimismus Nietzsches ungleich gewaltiger, als die schwächliche Rechtfertigung der göttlichen Güte und der Weltvollkommenheit bei Leibniz. Denn Nietzsche rechtfertigt das Elend gar nicht als ein Mittel zum Leben, sondern als Umweg zur Größe. Leibniz aber machte die Glückseligkeit, nicht aber die Größe unserer Existenz zum Lebenszweck. Und dabei liefen ihm noch zudem zwei falsche Unterstellungen unter. Erstens wird vorausgesetzt, daß das menschliche Glück für die Wertung des Lebens schlechthin bestimmend sei. Er selber aber äußert ein ander Mal den damit widersprechenden Gedanken, daß die Vollkommenheit der Welt auch recht wohl darin gesucht werden könne, daß alle nur möglichen Grade der Realität, alle nur möglichen Vorstellungen in ihr irgendwo vertreten sind, daß also das Dasein aller nur erdenklichen Nuancen von Unglück und Elend ebenso zur Vollendung des Ganzen gehört, wie das Dasein aller nur möglichen Nuancen der Lust. Indessen ist doch eben die ganze Fragestellung des

Optimismus, die Frage nach Güte oder Schlechtigkeit der Welt nur dann möglich, wenn man die Güte oder Schlechtigkeit eben nicht in der gegenseitigen Beziehung der Teile, sondern im Charakter des Ganzen schlechthin sucht. — Zweitens aber vergißt das „axiologische Problem", daß Lust und Unlust nichts als psychologische Charakterisierungen von Empfindungsunterschieden oder Unterschiedsempfindungen und demnach relativ sind. Diese Tatsache hat zumal Eugen Dühring einem feinen Buche über den „Wert des Lebens" zugrunde gelegt. Aber sie war auch schon früher klargestellt in dem schlichten Gesetze, welches Bernoulli als loi de la fortune bezeichnet hat. Ein Mensch, der einmal im Jahre das Theater besucht, so meinte Bernoulli, erlebt dabei vielleicht eine qualitativ höhere Lust, als die aufsummierte Lust eines Habitués ergibt, der an jedem Tage das Theater besuchen kann. Ein Millionär, der in der Lotterie dreitausend Taler gewinnt, erfährt vielleicht einen geringeren Glückeszuwachs, als ein armer Teufel, dem unerwartet zwanzig Mark zugewendet werden. Diese Tatsachen aber erklären sich in letzter Linie aus dem Wesen des Wertes überhaupt, welches bestimmt, daß allemal nur das als Wert, Ideal oder Wunschbild von uns erfaßt werden kann, was noch nicht zu gewohnheitsmäßiger Wirklichkeit und Verwirklichung an uns geworden ist.*) Somit ist auch der Wert des Lebens schlechthin nur ein Gegenstück zu der Kürze und Be-

*) Der von Bernoulli aufgestellte Satz besagt, daß der relative Wert (la fortune morale), den wir einer Veränderung unseres Vermögens beimessen, gleich ist ihrem absoluten Wert (la fortune physique), dividiert durch das gegebene Vermögen der interessierten Person. Oder: der relative Wert einer Summe wächst im Logarithmus ihres absoluten Wertes. Man sieht, dieser Satz ist nichts anderes als das Webersche oder Fechnersche Gesetz. Seine Reduzierbarkeit auf das allgemeinste Apperzeptionsgesetz bemerkte schon F. A. Lange; seine Bemerkungen über den Unsinn, den Grenznutzen mathematisch bestimmen zu wollen, gibt R. v. Schubert-Solderns „Glück und soziale Frage".

drohtheit dieses Lebens, und das Glück unserer Existenzen wird uns zugewogen von dem Maße an Not, die wir zu tragen gewohnt, d. h. befähigt sind. Das Leben überhaupt aber, jenseits der zufälligen Glücks- oder Unglückschancen einer einzelnen empirischen Existenz ist eben die letzte Tatsache, die, weil sie das Wertmaß für alles und jedes Einzeldasein abgibt, selber ganz jenseits aller positiven oder negativen Werte stehen muß. Das Problem des Weltschmerzes ist somit kein objektives, wissenschaftlich lösbares Problem. — Aber wenn wir das nun auch wissen, so bleibt darum dennoch die psychologische Tatsache bestehen, daß keine Erwägung über den wissenschaftlichen Unwert des Pessimismus, den großen Reiz, den er auf denkende Menschen ausübt, entkräften kann. An die tiefsten Saiten der Seele rührt doch nur, wer die Töne des Schmerzes anschlägt. Und Mitleid ist eine häufigere, aber auch tiefere Erfahrung, als Mitfreude. — Wie nun aber kommt das? Die Antwort auf diese Frage gestattet uns den Einblick in die letzte Tiefe der Psychologie des Weltschmerzes. Die Stellung des Psychologen aber ist ja die einzige, die uns dem Probleme des Pessimismus gegenüber geziemen darf.

3. Das Gesetz der Entwirkung.

Ein feiner Dichter, Stefan George, hat eine der merkwürdigsten Arten von Tragik, die Tragik des Vollendet- und Harmonischseins, die Schwermut, die alles Vollkommen-Schöne umspielt, in folgende edle Zeilen gebannt:

Ihr lernt: das Haus des Mangels nur kenne die Schwermut, —
Nun seht im Prunke der Säulen die herbere Schwermut, —
Der stets nach dem Ziel sich verzehre, nur fühle das Schicksal,
Ich zeige Euch in der Erfüllung das grausamste Schicksal
Des, der die Stunden vertrauert bei köstlichem Kleinod,
Der schmächtigen Fingers spielt mit dem sprühenden Kleinod

Und des, der angetan mit der Könige Purpur
Das schwere bleiche Antlitz senkt auf den Purpur. . . —

Es ist eine sehr weittragende psychologische Tatsache, daß der Reiz jeder Empfindung abnimmt im selben Maße, als diese Empfindung in einer Anzahl völlig gleichartiger Erfahrnisse untertauchen und sich verlieren kann. Dies ist zumal für die Natur der moralischen Gefühle von größter Bedeutung, welche eine Reaktion der Persönlichkeit auf Empfindungen des Sittlichen oder Unsittlichen vorstellen. Wir finden z. B., daß ein Mensch, je unsittlicher er ist, um so weniger unter dem Bewußtsein seiner Unsittlichkeit zu leiden hat; und daß umgekehrt, je besser er ist, um so weniger ihm ein Glücksgefühl aus dem Bewußtsein seiner Güte zu teil wird. Da nämlich jedes Tun, wenn es nur häufig genug wiederholt wurde, zu Charakteranlagen führt, so wird eine lasterhafte oder verbrecherische Handlung um so weniger schmerzlich empfunden und um so seltener bereut werden, je mehr sie zur eingeschliffenen und gewohnten Handlung geworden ist. Somit wird also der Gewohnheitsverbrecher schließlich eine Art Prämie auf seine Unsittlichkeiten empfangen, indem das Unsittliche, bei dessen Verübung er anfangs vielleicht Hemmungen zu überwinden hatte, ihm zuletzt nicht mehr schwer fällt oder gar als zu seinem Charakter gehörig, lustvoll wird. Dies ist der psychologische Sinn des Wortes von „der bösen Tat, die fortdauernd neues Böse muß gebären." — Eine frivole Anekdote Boccaccios erzählt, daß eine reuige Sünderin ihrem Beichtvater unter Tränen versichert, es sei ihr doch hart angekommen, als sie ihren Mann zum ersten Male hinterging, worauf der Beichtvater fragt: „Aber warum denn nur beim ersten Mal?" und die Sünderin antwortet: „Gott, man gewöhnt sich eben dran." Hier wird in der Tat auf ein umfassendes psychologisches Gesetz verwiesen, welches indessen nicht nur von seite des Unsittlichen wirksam ist, sondern auch für alle gütigen Handlungen in Betracht kommt. Ein

sittlich schwacher, aber eitler Charakter, genießt vielleicht eine gewaltige Lust, indem er sich selbst in vereinzelten sittlichen Vorsätzen und Anläufen bespiegelt, während die „schöne Seele" sich ihrer eignen Schönheit so wenig erfreut, wie der Paradiesvogel seiner unschätzbaren Federn, die er nicht sieht und achtlos fallen läßt. Als ein Zyniker in einem Romane von Choderlos de Laclos sich zu einer selbstlosen Handlung entschließt und die Entdeckung macht, daß ihm die Selbstlosigkeit Lust bereitet, tut er den charakteristischen Ausspruch: „Ich bewundere künftig die moralischen Leute nicht mehr." Indessen dieser Mann schließt eben aus dem moralischen Vergnügen eines auf das Unsittliche gerichteten Charakters auf die Beschaffenheit der sittlichen Seele, deren Kennzeichen ja doch eben dieses ist, daß das Moralische auch das Selbstverständliche wurde und daß somit, zugleich mit dem Schmerze der Überwindung unsittlicher Widerstände, auch die Freude im Ausüben der sittlichen Handlung dahinfällt. Am Ende aller Ethik steht das ideale Bild des vollendeten Menschen. Dies aber ist der Mensch, in dem das Sittliche zum Natürlichen und die zweite Natur, die das Kulturgewissen uns anerzieht, zur ersten Natur geworden ist. Damit aber ist dieser vollendet tugendhafte Mensch auch vollendet verdienstlos geworden und so frei von Freude und Schmerz, wie alles Ganzvollkommene. Es handelt sich hier in letzter Instanz um ein Gesetz, welches Th. Lipps als Gesetz der abnehmenden psychischen Quantität der Teile eines Ganzen bezeichnet hat, womit Folgendes gemeint ist: Die seelische Wirkungsfähigkeit einer Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung nimmt ab in dem selben Maße, als die einzelne Empfindung, Vorstellung, Wahrnehmung für das Bewußtsein untertaucht in einem Zusammenhange gleichartiger Empfindungen, Vorstellungen oder Wahrnehmungen. Erläutern wir uns das an einigen konkreten Beispielen! — Als in den Großstädten die ersten Reformkleider der Frauen auftauchten, erregten sie allgemeine Verwunderung und die lästige Neugier

der Gassenjugend. Heute aber sind wir an den Anblick der so viel zweckmäßigeren und schöneren Reformtracht bereits so gewöhnt, daß die seelische Energie des Erlebnisses, das die Wahrnehmung eines Reformkleids repräsentiert, sich schon erheblich verloren hat in der Energie gleichartiger Erlebnisse. Und schließlich werden wir so weit gekommen sein, daß im Gegenteil nur noch der Anblick eines Nichtreformkleids, eines Korsetts und einer Wespentaille uns mit gelindem Schauder auffällt. So erregt das Ungewöhnliche oder Ungewohnte kein Erstaunen und fordert keine Aufmerksamkeit mehr, sobald man mehrere Wahrnehmungen von gleicher Art simultan oder sukzessiv erlebt hat. Eine junge Dame, die in die Einsamkeit eines Landstädtchens kommt, ist dort der Gegenstand allgemeiner Huldigungen von seiten der Männerwelt, während sie in einem von Damen überfüllten Modebade vielleicht von niemandem beachtet würde. Oder eine Provinzial- und Lokalgröße hat eine besondere Bedeutung, weil sie in ihrem Fache der einzige Kenner und somit für einen bestimmten Lebenskreis eine Autorität und Besitzer eines Monopols ist, während sie doch vielleicht, gemessen an den Leistungen, die in ihrem Fache überhaupt gezeitigt werden, eine objektiv geringe Wichtigkeit hat. Eine bestimmte Fachtätigkeit, z. B. die Kenntnis einer sehr entlegenen Sprache, kann ihrem Ausüber eine gewisse Eindrucksfähigkeit geben, weil gerade diese Kenntnis sehr selten gefunden wird, während sie objektiv vielleicht keinen andern Wert hat, als die Spezialität eines einseitig geübten Variétékünstlers. Darum sehen wir im Konkurrenzkampf des Lebens überall die Tendenz, seltene Kombinationen und Spezialitäten auszubilden, die ihrem Eigner, wenn irgend möglich, das Prestige der Besonderartigkeit und damit eine Anwartschaft auf die Aufmerksamkeit der Mitmenschen verleihn. In einer Gesellschaft von lauter Zivilisten fällt ein Mann in Uniform auf, in einem rein militärischen Kreise ein Mann in Zivil. Jede seltene Pflanze, Briefmarke, Münze

verliert an Eindrucksenergie, d. h. an Fähigkeit, die psychische Kraft auf sich zu ziehn im selben Maße, als sie in einer Reihe gleichartiger Ereignisse oder Erlebnisse untertauchen kann. Dieses psychologische Gesetz begründet z. B., daß die Bilder Böcklins oder Segantinis im Augenblick so ungeheuer im Wert gestiegen sind, weil mit dem Tode dieser großen Meister die Möglichkeit geschwunden ist, daß das einzelne Bild etwa noch ein zweites Mal von ihnen gemalt und dadurch in seinem Einzigkeitswerte vernichtet wird. Aber auch im Gebiet aller Gefühlserfahrungen liegt es so. Vielleicht kann in voller Energie ein jedes Erlebnis nur ein Mal auf uns wirken. Ein Mal das Meer, die Abendröte des abbleichenden Himmels, der Anblick ferner Schneeberge, die Unendlichkeit der Sternennacht, der Überschwang erster Liebe. — Daher die Erlebnisfrische der frühen Kindheit, die mit goldenem Schimmer übergossen vor jedem Erinnern liegt, weil alles noch neu und jung war und nichts eingebüßt hatte von der Energie des ersten Eindrucks durch die begriffliche Einrangierung unter das gleichartig Erlebte. Die Tätigkeit des bewußten Menschen, der jedes Erlebnis wiedererkennt und subsumiert, raubt dem Erleben schließlich die Frische der Einfühlung, in welcher der Gegensatz von Subjekt und Objekt noch nicht bestand, sondern noch wir in den Dingen und die Dinge in uns lebten. Daher kommt es wohl auch, daß keine soziale Beziehung sich dauernd auf der Höhe der Eigenart und des Reizes erhalten kann, den jede Freundschaft oder Bekanntschaft in den ersten Wochen ihrer Anknüpfung mit sich führt. Es ist die Erfahrung, die das Sprichwort in dem Satze ausdrückt, daß „neue Besen gut kehren". Es tritt ein Nachlassen der seelischen Spannung ein, sobald wir alles voneinander wissen oder zu wissen glauben. Darum wäre es vielleicht eine der schwersten Aufgaben der Lebenskunst, sich nie einem andern restlos hinzugeben, sodaß überhaupt nichts Neues oder Ungewohntes mehr gefunden oder erwartet werden kann. Es ist vielleicht zumal

für das Glück vieler Freundschaften und Ehen entscheidend, daß Menschen verstehn, sich von Zeit zu Zeit neu und unbekannt entgegenzutreten. Denn nicht an der Tatsache der Gewohnheit oder Gewöhnung als solcher hängt das Herabmindern der psychischen Quantität des Erlebnisses, das in einer Summe gleichartiger Erlebnisse untertaucht, sondern lediglich an der Tatsache der Gleichartigkeit des Erlebens, die, wie alle Monotonie, wie der musikalische Gleichklang, der Anblick ein- und desselben Objekts, das Fixieren einer einzigen Vorstellung, ein Nachlassen der seelischen Spannung, ein Absinken der Aufmerksamkeit und schließlich das Erlöschen des Bewußtseins zur Folge hat. Ist dagegen bei einem gleichbleibenden Erlebnis auch nur eine Nuance variabel, so kann diese das Interesse in Spannung erhalten. Daher kommt der so tief eingewurzelte Zug der menschlichen Eitelkeit, seiner Umgebung in wechselnden Beleuchtungen erscheinen zu wollen. Ein verändertes Gewand, ein auffallender Schlips, eine ungewohnte Haar- oder Barttracht können genügen, um die Aufmerksamkeit der Umwelt neuerdings auf uns zu lenken. Und es war immer die wesentliche Sorge des Dandytums von Alkibiades bis Oskar Wilde, keine Lebensform zur Gewohnheit werden zu lassen und stets das Unerwartete, Paradoxe darzuleben, das die ermattete seelische Energie neuerdings am Punkte der seelischen Hemmung konzentrieren muß. In wie hohem Maße gerade im Gebiete der Moden die Geschmacksurteile von der Einstellung der Aufmerksamkeit abhängen, davon erleben wir täglich erstaunliche Beispiele. Das Sehvermögen wie der musikalische Geschmack einer Generation deutet auf eine Massensuggestion, die von Einzelnen ausgeht, welche die visuelle oder auditive Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zwingen. — Als die ersten Bicykles aufkamen, verwarf man den dicken Gummireifen, weil man ihn häßlich fand, aber nachdem man sich an ihn gewöhnt hat, findet man die dünne Pneumatik häßlich, obwohl man sie verwenden könnte.

Goethe mochte keine Männer leiden, die Brillen trugen, in späterer Zeit erklärte man die Brille vor dem Auge einer Frau für widersinnig und unnatürlich, und heute nimmt man höchstens an der Brille bei einem Kinde Anstoß, obwohl man sich auch daran schon gewöhnt hat. Man erinnert sich des Aufsehens, das die ersten Schlittschuhläuferinnen oder Radlerinnen erregten, während heute Schlittschuhlaufen und Radfahren auch für Frauen so allgemein wurde, daß niemand daran noch Ärgernis nimmt. Was nun hinter solchen und ähnlichen Beobachtungen steht, ist ein allgemeinstes Apperzeptionsgesetz, in das Wundt und vor allem Lipps zuerst volle Klarheit gebracht haben. Das sogenannte Webersche Gesetz, — nach welchem die Intensität der Empfindungen in bestimmtem Verhältnis zu den sie auslösenden Reizen steht, und zwar ein Unterschied der Empfindungsintensitäten in gleichem Maße verspürt wird, als auch die Reize in relativ gleicher Größe anwachsen, — dieses wichtige Gesetz der Psychophysik ist auf das selbe Apperzeptionsgesetz zurückzuführen.*) Der Reiz, d. h. die psychische Wirkungsfähigkeit jeder Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung nimmt ab im selben Maße, als gleichartige Reizungen sich mit ihr zu einem Ganzen verweben und bedarf, um überhaupt noch spürbar zu werden, einer um so größeren Verstärkung, je größer das Ganze wird, in das er sich verliert. Um einen eben merklichen Helligkeitszuwachs zu verspüren, bedarf es bei zehn brennenden Kerzen der Hinzufügung von einer, bei Hundert aber schon von zehn und je größer das Ganze wird, in dem der Einzelreiz verschwindet, um so eindrucksloser wird jede Veränderung innerhalb dieses Ganzen. Es gilt indessen nicht, hier alle Konsequenzen dieses sehr weittragenden

*) Die schlechterdings unübertreffliche Darstellung des psychophysischen Gesetzes gibt Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1. Bd. S. 108 u. ff.

Gesetzes zu verfolgen, sondern lediglich seine Anwendung auf die Psychologie des Pessimismus klarzulegen. Zuvor aber sei noch eine allgemeinste, umfassendste Andeutung gestattet. Alle Tatsachen, auf die wir hier verweisen, gipfeln in einem Gesetze, das ich — mit einem Ausdruck, den Goethe gelegentlich gebrauchte, — Gesetz der Entwirkung nenne. Ich meine damit dieses: die Funktion des Bewußtseins versieht, wie sie der Tatsache einer Hemmung im seelischen Leben entspricht, nur die Aufgabe der Beilegung von Hemmungen, d. h. das Ziel der Beruhigung unserer Seele. Der Zweck des Denkens, die Absicht der Wissenschaft, der Philosophie war nie eine andere und kann keine andere sein, als uns von der Energie der auf uns einwirkenden Dinge, von der Überlegenheit uns beunruhigender Reize zu erlösen. Wir beginnen zu meditieren, deliberieren, bewußt zu werden, sobald ein neuartiges und damit für unsere Erhaltung bedrohliches, uns zur Stellungnahme zwingendes, noch nicht assimiliertes Erlebnis an uns herantritt. Und wir sind beruhigt, sobald wir „wissen", d. h. sobald wir das Fremde, Ungewohnte und Perturbierende „begreifen", d. h. in einer Summe gleichartiger Erlebnisse, in einer „erlösenden Formel" untergebracht und assimiliert, haben. Dies will sagen: die Wirkungsfähigkeit des Erlebnisses reagiert ab im selben Maße, als es möglich ist, das Erlebnis zu assimilieren; und der Vorgang der Assimilation des Erlebens ist eben das Sichbewußtmachen oder sogenannte Denken. Das Denken ist somit ein „Entwirken", d. h. ein Abspannen und Entladen der Spannkräfte, mit denen die Gegenstände auf uns abzielen und an unsere Aufmerksamkeit Ansprüche stellen.*) ... Es gibt ein altes Sprichwort: „was ich nicht weiß,

*) Ein wirtschaftliches Analogon des Gesetzes der Entwirkung ist das Malthussche Gesetz der Produktion auf Land oder die Lehre Thünens von der abnehmenden Rentabilität neu hinzukommender Kapitalien; ein physiologisches die Abnahme der Intensität eingeübter

macht mich nicht heiß". Es bezeichnet das gerade Gegenteil der psychologischen Wirklichkeit: Denn nur das, was ich nicht weiß, macht mich heiß! Oder anders gesagt: Das Wissen, die Erkenntnis eines Vorganges oder einer Tatsache ist der Weg, auf dem die Tatsache oder der Vorgang selber die Kraft verlieren, uns fürder zu erwärmen. Das subjektive Inanspruchgenommensein durch Dinge oder Personen setzt immer auch ein gewisses Fremd- und Dunkelbleiben ihres Wesens voraus, während die deutliche, klare, „objektive" Erkenntnis auch allemal die Vernichtung aller affektiven Beziehungen zu Personen und Dingen in sich schließt. Es ist somit durchaus begründet, wenn man fürchtet, daß die wachsende Bewußtheit unseres Lebens auch eine Ernüchterung, eine Abnahme der Lebensreize mit sich führe. Indessen bedenke man dabei auch dieses: das Bewußtwerden eines Reizes ist der Weg der Befreiung vom Reize. Indem nun aber das Erkennen alle gröberen Reize entwirkt und assimiliert, so daß sie alle Macht über unsere Seele verlieren, weil sie uns geläufig sind, wird überhaupt erst die Fähigkeit gewonnen, für feinere und differenzierte Reize empfänglich zu sein. Die Empfänglichkeit für subtile Wahrnehmungen setzt voraus, daß die gröberen nicht mehr ausdrücklich apperzipiert werden. Nur also auf Grund einer sehr weitgehenden Eindrucksfähigkeit und Stumpfheit gegenüber den elementaren, „natürlichen" Reizen ist die Empfänglichkeit für subtilere Lebensreize möglich geworden, und die Unfähigkeit, auf primitive Staunungen zu reagieren, ist sehr oft nur ein Ausweis für das Dasein schon feinerer und intimerer Wahrnehmungsmöglichkeit. . . .*)

Empfindungen, etwa in dem Gegensatz vom Gutschmecker- und Feinschmeckertum; ein physiologisches Analogon unserer Bewußtseinstheorie ist die bekannte Lehre, daß die Intensität des Bewußtwerdens der Intensität des Zerfalls nervöser Elemente entspreche.

*) Vergl. hierzu Kap. 10; Schluß des ersten Stücks.

4. Die Wonne am Weh.

Wir sind nunmehr vorbereitet, um den tiefsten Einblick in die Psychologie des Weltschmerzes zu gewinnen, — nach der gehörten Theorie eben auch eine „Entwirkung", ein Brachlegen des Weltschmerzes in uns selbst. — — Ein alter Dichter schuf den Spruch: „Es ist ein Trost für Unglückliche, Genossen im Leide zu haben". Ist es nicht erstaunlich, daß dieser Spruch wahr ist? Kann denn etwa dadurch, daß andere Menschen gleiches Elend tragen, mein eigen Elend irgendwie vermindert werden? Ist denn nicht die Übernahme des Elends von seiten vieler Menschen nur eine Vermehrung der Summe des Weltenelends? — In der Tat glaube ich auch nicht, daß jener Vergilsche Spruch in seiner bündigen Allgemeinheit Recht hat. Das aber, was er an Wahrheit enthält, leuchtet uns tief in die letzten Untergründe des Pessimismus hinab. Es ist die Wahrheit des Weberschen Gesetzes. Die Eindrucksfähigkeit des Einzelelementes wird um so geringer, je größer das Ganze ist, zu dem sich das Einzelelement zugesellt. Ist das ganze Leben verpfuscht, die ganze Existenz wertlos, dann ist es ja auch relativ gleichgültig, ob mein Einzellos etwas mehr oder weniger an Unglück erfährt. Denn alle Übel, die, wie der Tod, als allgemeine Kontribution des ganzen Menschengeschlechts begreifbar sind, regen den Einzelnen nicht mehr auf, obwohl es doch schließlich erstaunlich genug ist, daß das Bewußtsein unserer Ephemerität und Hinfälligkeit, das Bewußtsein eines Wirkens, das täglich durch den Tod abgeschnitten werden kann, uns überhaupt noch zu ruhigem Lebensgenusse kommen läßt. Die Erträglichkeit des Schmerzes wird wesentlich unterstützt durch die Erkenntnis seiner Unabwendbarkeit und Notwendigkeit und durch die Möglichkeit, ihn als Ausfluß eines Naturgesetzes zu betrachten. Ja, man könnte den Argwohn hegen, daß die Aufstellung sogenannter „Naturgesetze" überhaupt

auf die Tendenz zurückzuführen sei, das Leben dadurch erträglich zu gestalten, daß das uns Isolierende und Bedrohende auf objektive Gewalten abgewälzt wird. Es ist die naivste und allgemeinste Form von Lebenslüge, jedes selbstgewollte Elend nachträglich dadurch abzumildern, daß man, die Vergangenheit umfälschend, sich vordemonstriert: „Es habe alles so kommen müssen", denn es ist das tiefste Wesen des Menschen, sich nur bei dem schlechterdings Unabwendbaren, d. h. bei dem sogenannten, Objektiven beruhigen zu können.*) ... —— In der Sphäre kleiner, gemeiner Seelen nun finden wir die Vergilsche Wahrheit in der Tat ausnahmslos bestätigt. Der Gedanke an das größere Leiden des andern hebt den Menschen durch einen eigenartigen Gefühlsvorgang, der in seinen Tiefen an die niedrigste Schadenfreude, aber auch in seiner Höhe an das edelste Mitleid grenzt, über das Bewußtsein des eigensten Leidens hinweg. Es ist sicherlich das entsetzlichste Stigma manches Leidens, zu wissen, daß es so einziger Art ist, daß (während doch ohnehin schon jeder Schmerz isoliert) überhaupt nicht mehr Anklang und Sympathie in gemeinmenschlichen Seelen zu erwarten steht. Umgekehrt wird das epidemische und weitverbreitete Übel von jedem leichter ertragen. Als z. B. in Rußland die Leibeigenschaft aufgehoben wurde, zeigte es sich, daß die Forderungen des Volkes auf neue Freiheiten und Konzessionen ins Endlose anwuchsen und zwar auf Grund des folgenden Gefühlsvorgangs: jeder Bauer ertrug willig auch die ärgsten Pressereien und Quälereien, wenn nur in allen Nachbarbezirken genau die selben Einrichtungen traditionell fortbestanden und für unabwendbar galten. Sobald nun aber irgendwo eine neue Erleichterung platzgriff, wollten auch die Nachbarn, die erst im Vergleichen ihrer Lage mit der von Angehörigen der

*) Vergl. hierzu Kap. 10, die Bemerkungen über *αἰτία* = Schuld und *αἰτία* = Ursache.

selben Gesellschaftsklasse zum Bewußtsein ihres Elends kamen, sofort auch eine gleiche Erleichterung haben. Und so erfahren wir, daß es bei jeder wirtschaftlichen Verbesserung einzelner ähnlich ergeht, wie in dem tiefblickenden Märchen vom Geizhals, der auf seine alten Tage sich zum Anschaffen neuer purpurroter Pantoffeln überreden läßt. Sofort merkt er, daß seine neuen Pantoffeln grell abstechen gegen seinen alten Schlafrock und daß er auch diesen erneuern muß. Dann aber fragt man ihn, warum er in so elegantem Aufzuge in so schäbigem Lehnstuhl sitze, und, kurz und gut, er muß schließlich seinen gesamten Hausrat erneuern, und die Veränderung an einer Stelle seiner gewohnten Umgebung führt zur vollständigen Umschichtung seiner ganzen Lebensführung. ... Wenn wir am Tage die Sterne nicht sehn, so geschieht das nicht, weil sie nicht leuchten, sondern weil in dem mächtigeren Lichte der Sonne aller schwächere Strahl eben ertrinkt. So wird ein Mensch, dessen Bewußtsein von einem großen Leide ausgefüllt ist, dadurch unempfänglich für die kleineren Unbequemlichkeiten und Störungen seiner Einzelexistenz. Und je tiefer er vom Leide des Lebens überhaupt durchdrungen ist, um so stärkeren Anstoßes bedarf es, um ihn im einzelnen Falle zu einer Reaktion gegen den Schmerz zu bewegen. Daher sehn wir den Buddhismus oder die Stoa mit einer theoretischen Überzeugung von der Schmerzhaftigkeit des ganzen Lebens eine optimistische Unempfänglichkeit gegen den Jammer der Einzelexistenz verbinden. — Es scheint mir nun außer Frage, daß in diesem psychologischen Gesetze, welches uns die Neigung zum „Pessimismus" erklärt, auch in weiterem Umfang eine Wurzel jedes „Vergnügens an tragischen Gegenständen" zu suchen ist. Die große Beruhigung, die auf ein naives Gemüt etwa die Passionsgeschichte der Heiligen oder das Leben Jesu übt, der tiefe Reiz melancholischer Betrachtungen, schwermütiger Gespräche und Konsolationen — sie fließen wohl daraus, daß hier das eigenste Los als Auszug

des allgemeinen Weltgesetzes objektiv werden und somit von uns abrücken kann. Darum ist in schwerer Zeit vielleicht nichts so tröstlich, als die Lektüre von „Gefängnisbüchern", wie etwa der Tröstungen des Boëtius, Dostojewskis Memoiren, Oskar Wildes De profundis, „Aus dem Zuchthaus" von Hans Leuß; kurz, tröstliche Bücher sind solche, die uns melden, wie andre, vielleicht schwächere Menschen, noch entsetzlichere Leiden als die unseren siegreich überwunden haben. Damit ist nun freilich auch gesagt, daß es nicht die Tatsache des größeren Leidens der andern, sondern vielmehr die der Überwindung ihres Leidens ist, woraus wir für uns selbst im Nacherleben eine Kräftigung beziehen. — —

Aber es liegt gleichwohl zunächst etwas darin wie Bewußtwerden der eignen besseren Situation, auf Grund der Erkenntnis des fremden Elends. Es ist wohl eine typische Erfahrung, welche wir sogar bei unsern nächsten Freunden erleben, daß man den Bericht eines uns widerfahrenen Leides nicht ohne heimliche Befriedigung entgegennimmt, woher auch die nur mit der unsäglichen Niedrigkeit der menschlichen Natur begründbare Regel stammt, „daß es besser sei, beneidet als bemitleidet zu werden". Aber wie die Entgegennahme fremden Leidens eine eigenartige Beruhigung in bezug auf das eigne Elend mit sich führt, so ist eben auch die Mitteilung des Elends — wie schon das Wort mitteilen andeutet — immer ein Zerteilen, d. h. ein Abwälzen des Leidens von der leidenden Seele und es läßt sich kaum absehn, wie tief diese Tatsache, daß Worte gleich Tränen ein Entlastung der Seele vom Leiden sind, in die Entstehungsgeschichte und Psychologie der Sprache hinableuchtet. — Das Dargelegte ist schon in einem alten deutschen Sprüchwort angedeutet. Dieses Sprichwort sagt, daß „geteilter Schmerz ein halber Schmerz" sei, so wie die „geteilte Freude eine verdoppelte Freude" sein soll. Der erste Teil dieses Sprüchwortes erklärt sich zunächst wohl aus dem erläuterten

Vergilschen Gesetze, daß ein Schmerz um so leichter ertragen, d. h. um so seltener apperzipiert wird, je mehr Genossen dieses Schmerzes dem Bewußtsein gegenwärtig sind. Dazu aber kommt noch ein sehr merkwürdiger Unterschied zwischen unsern Unlust- und unsern Lustgefühlen. Es scheint nämlich für alle Unlustgefühle wesentlich zu sein, daß sie den Menschen in weit höherem Maße isolieren und mehr auf sich selber zurückwerfen, kurz, daß sie in höherem Grade „Ichgefühle" sind, als unsre Lusterlebnisse, in deren Natur vielmehr ein Erweitern, ein soziales Gestimmtsein der Seele liegt, während Unlust uns verengt und gegen das Leben andrer verschließt. Die mimische und plastische Darstellung unlustvoller Empfindungen zeigt daher ein Überwiegen der adduktiven Muskulatur über die flexive und abduktive. Ich denke dabei z. B. an die gebundene Kraft in den Gestalten Michel Angelos oder an die ungeheure Verhaltenheit im Beethoven Klingers. Ja, es scheint mir z. B. auch im Schriftduktus verschiedener Rassen, wie in der Schrift der Einzelindividuen, für das Vorwiegen lustvoller, d. h. sozialerweiternder oder aber unlustiger, d. h. isolierender Emotionen charakteristisch zu sein, ob ihre Schrift adduktiven oder abduktiven Charakter trägt. So ist z. B. die hebräische Schrift von rechts nach links eine Schrift, in welcher viel Konzentration, Gebundenheit und Ansichhalten liegt, ein Vorherrschen adduktiver Bewegung, wie etwa beim Ballen der Faust oder Zusammenpressen der Lippen. Und dieser Schriftduktus ist vielleicht für die seelische Sparsamkeit und schmerzliche Insichgetriebenheit der jüdischen Rasse charakteristisch. — Somit also liegt es ohne weiteres in der Natur des Leidens, unmitteilsamer und verschlossener zu machen, wie es in der Natur der Freude liegt, geteilt und gesellig genossen zu werden, analog etwa wie kalte und herbe Farben die Gegenstände, an denen sie haften, von uns abrücken, warme und milde aber sie dem Auge näher bringen. Die gewaltigste Illustrierung dieses Gesetzes der Lust- und Unlust-

gefühle erleben wir in der neunten Symphonie Beethovens, wo aus dem konzentrierten Schmerze der in sich gebundenen und bedrängten Seele schließlich der gewaltige Hymnus an die Freude hervorbricht mit seinem: „Alle Menschen werden Brüder". — Nun aber fragt es sich, warum das Sprüchwort Recht hat, wenn es mit der tiefen induktiven Weisheit, die volkstümlichen Sentenzen anhaftet, zwar in der Mitteilung der Freude eine Verdoppelung, dagegen in der Mitteilung des Schmerzes eine Halbierung sieht. Hier aber glaube ich nun behaupten zu müssen, daß in den beiden Teilen dieses Sprüchwortes zwei verschiedenartige Wahrheiten verkoppelt wurden. Zwei Wahrheiten, welche den beiden Polen des ethisch-sozialen Verhaltens im Menschen entsprechen. — Der geteilte Schmerz ist in der Tat halber Schmerz, aber nur für den noch unethisch und unsozial fühlenden Menschen; die geteilte Freude ist eine doppelte Freude, aber nur für eine sittlich sehr hoch stehende Natur. Je sittlicher ein Mensch ist, um so mehr wird die Teilung seines Schmerzes von seiten andrer ihm nur eine Erhöhung seines Schmerzes bringen. Je unsittlicher er dagegen ist, um so mehr wird ihm für den bewußten Genuß seiner Freude ihre Ausschließlichkeit und seine Begünstigung gegenüber allen andern Menschen notwendig sein. Wie aber sollte wohl auch ein Mensch, der mehr in andern als in sich selber lebt, der sich in den Zustand anderer hineinzuversetzen und ihn innerlich mitzuahmen vermag, in der Mitteilung seines Schmerzes noch eine Schmerzmilderung erfahren können? — Hier wird es freilich vor allem darauf ankommen, wie nah uns der andere steht und wie weit wir ihm durch die Mitteilung unseres eignen Leidens ein Leid zufügen würden, dessen Miterleben als Reflex unseres Wehs, dieses Weh auch noch verstärken müßte. — Mir ist die Geschichte einer edlen Frau bekannt, die nach einer ärztlichen Untersuchung die Sicherheit

gewann, daß sie an einem unheilbaren Zungenkrebs erkrankt sei, der ihr nur noch wenige Jahre Leben gestattete. Sie trug dieses Bewußtsein bis zuletzt, ohne ihren Nächststehenden Mitteilung zu machen. Und vielleicht war dies ein Fall, wo das Verschweigen des Schmerzes glückbringender wurde, als die Erleichterung gewesen wäre, die in der Gemeinsamkeit des Ertragens gelegen hätte.

Hier aber scheint mir nun der Ort zu sein, auf ein neues Verdienst Schopenhauers als auf ein lange verkanntes Hauptverdienst hinzuweisen, das wir an dieser Stelle hervorkehren müssen, weil uns keine Zeit bleibt, auf die Ethik Schopenhauers mit gebührender Ausführlichkeit einzugehen. Ich meine seine Begründung der Moral auf die Sympathie im Schmerze, auf das „Mitleid". — Es ist richtig, daß die Sympathie im Schmerze nur eine Seite des sozialen Fühlens ist, aber es ist sicherlich ein Vorzug der Schopenhauerschen Moral, daß sie das moralische Handeln auf psychologische Tatsachen, auf die Tatsache des Mitgefühls, d. h. der Einfühlung, oder wie man besser sagen sollte, der Mitahmung, nicht aber, gleich Kant, auf einen Akt der freien Überlegung begründet. Und diese Mitahmung oder Mitlebung ist etwas, was jenseit alles gedanklichen Wissens steht; die schlechthin unmittelbare Tatsache des Einsfühlens, in der überhaupt noch nicht die bewußte Sonderung von Ich und Welt vollzogen ist. Es ist das indische Tat twam asi, die letzte Wurzel alles sozialen Lebens, der man keineswegs beikommt, wenn man sie etwa wie Ribot auf einen Akt der Phantasie zurückzuführen versucht. Man hat nun gegen diese Mitleidmoral, welche Schopenhauer begründete und Tolstoi und Wagner am eindringlichsten vertreten haben, mancherlei Wichtiges eingewendet. Aber ich halte diese Einwände im letzten Sinne nicht für stichhaltig. So hat man z. B. folgender-

maßen argumentiert. Die Mitleidmoral setzt Metaphysik voraus. Sie basiert auf dem Glauben, daß das selbe transzendente Wesen hinter allen Phänomenen der in Formen der Individuation zersplitterten Erfahrung stehe. Der Schmerz, den ich anderen zufüge, ist daher, so meint Schopenhauer, mein eigner Schmerz insofern er der Schmerz des gehemmten Weltwillens ist und ich, als ein Teilchen dieser Welt, aus dieser Welt nicht hinaus kann, weil ja (um mit Hartmann zu reden) alle Individuen ihren Telephonanschluß im Absoluten haben. Wenn nun aber die Sittlichkeit fordert, daß wir einander Freude machen, daß die Summe der Freuden möglichst vermehrt, die Summe der Leiden mehr und mehr vermindert werde, wenn das beste aller Gebete jenes indische ist, welches beginnt: „Gott lasse heute alle Wesen schmerzfrei sein", dann wird der sittlichste Mensch jener sein, dessen Existenz allen anderen Menschen möglichst wenig Leiden und möglichst viel Förderung gegeben hat. Ist nun aber diese Überlegung richtig, dann könnte ein Menschenscheusal wie Nero oder Caligula etwa so philosophieren: Es kommt also für Euch darauf an, daß die Summe des Glücks in der Welt vermehrt werde. Wenn nun aber die Freude, die ich andern zufüge, meine Freude, der Schmerz des andern mein Schmerz ist, dann ist auch umgekehrt jeder Zuwachs an Glück, den ich erlebe, eine Mehrung des Lustquantums der Welt und jede Entsagung, die ich mir auferlege, ein Verlust an Glück, den die Erde erleidet. Nun aber habe ich, indem ich Menschen rösten und verbrennen lasse, ein Vergnügen, welches so groß ist, daß dagegen der Schmerz des Märtyrers, der ja für schöne Ideale und erhabene Himmelsziele zu sterben glaubt, gar nicht in Betracht kommt. Also mehre ich die Summe der Lebensfreude und habe sittlich-gut gehandelt, wofern nur durch meine Lust am Quälen das Quantum der Qual auf seiten der andern überboten ist. — — Diese Art von Interpretation des Tat twam asi beruht jedoch auf einem Irrtum. Eine

absolute Maximisierung des Erdenglücks kann es nicht geben, wenn nicht jedes Willensatom gleichmäßig daran teil hat, analog, wie z. B. ein Lustzuwachs unseres Organismus niemals dadurch erreicht wird, daß eine einzelne Zelle auf Kosten aller andern hypertrophiert, sondern nur dadurch, daß jede Zelle eben so weit sich differenziert, als es der Zusammenhang mit allen andern erwünscht macht. Vor allem aber handelt es sich bei der Erkenntnis, daß mein Schmerz der Schmerz des andern und daß fremdes Glück auch mein Glück ist, niemals um ein rechnerisches Kalkul. Es handelt sich um unmittelbare, intuitive Erkenntnis. Es charakterisiert den guten Menschen, daß er in allen andern sich selber wiederfindet, ohne darum seiner geschlossenen Persönlichkeit verlustig zu gehen. Aber er überlegt dabei nichts, er weiß nichts von der Wirkung des fremden Schmerzes, er fühlt eben den fremden Schmerz als seinen eignen.

Vielleicht ist der tiefsinnigste und zarteste Ausdruck dieses psychologischen Tatbestandes des unmittelbaren Miterlebens in der folgenden indischen Legende gegeben, welche Hebbel verarbeitete. Ein edler Bramane ist von einer giftigen Schlange gebissen und liegt in entsetzlichen Qualen auf dem Sterbebett. Der Tod kommt, um ihn zu holen. Aber auf die Bitte des Sterbenden will ihn der Tod verschonen, wenn an seiner Statt irgend ein andres Leben den gleichen Schmerz und Tod erleiden soll. Der Bramane schlägt vor, daß statt seiner die Schlange sterbe. Als er aber das Tier sich in Qualen winden sieht, fühlt er solches Mitleid, daß er fleht, es möge ein noch gemeineres und weniger leidensfähiges Geschöpf seinen Tod übernehmen. Und nun werden der Reihe nach alle Lebewesen bis herab zum gleichgültigsten Geschöpfe mit jenem Schmerze, als Stellvertreter des Bramanen belastet. Aber bei jedem einzelnen fühlt er, daß das Leiden des andern sein eignes Leiden bleibt und so sagt er schließlich, daß er lieber selber sterben und leiden wolle, ehe an seiner Statt auch nur

das geringste Wesen, bevor es ihm bestimmt sei, zugrunde gehe. Da aber tönt aus den Himmeln die Stimme des Brahm: „Komm, steige zu mir hinauf, denn sonst zwingst du mich, zu dir herab zu steigen.“ Damit aber soll gesagt sein, daß derjenige, der alles Leiden der Erde als sein eignes Los erleben muß, seine Seele zum Kosmos erweitert, sich in Gott und Gott in sich gewandelt hat. Er ist, „worin alles lebt und webt“ und sein Ich existiert nicht mehr, weil er alles in dieses Ich aufnahm.

In diesen Betrachtungen über die psychologischen Grundlagen des Pessimismus liegt nun aber für uns der Erweis, daß eine pessimistische Philosophie unsittlicher Natur ist. Wir können die Ethik Schopenhauers, diese Ethik des Mitleids, gegen den Schopenhauerschen Pessimismus kehren. Denn dieser bezieht aus der Tatsache des Weltelends eine Tröstung für den im allgemeinen Jammer ertrinkenden und abklingenden Jammer der Einzelexistenz. Je mehr aber der Mensch das Leiden der Welt als sein Leiden empfinden wird, um so weniger kann ihm aus der Tatsache der Allgemeinheit des Schmerzes eine Betäubung seines eignen Schmerzes noch erblühn; sie kann ihn höchstens noch aufrütteln, an der Abstellung des Menschenelends in positiver, sozialer Hilfsarbeit mitzuarbeiten. Es ist freilich richtig, daß der „axiologische Pessimismus“, d. h. der Pessimismus bezüglich der Glückschancen des Lebens, nur eine Form von Pessimismus ist, neben welcher bei Schopenhauer auch die größte Verzweiflung bezüglich der sittlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen und die größte Skeptik in bezug auf intellektuellen Fortschritt einhergeht. Aber aus welchen Motiven der Pessimismus auch erwachsen mag, er ist in allen Formen das Vorrecht und die Entwicklungskrankheit der Jugend, die im Mannesalter als Antrieb zur praktischen Verbesserungsarbeit dienen muß und im Greisenalter abgelöst wird durch eine heroische Resignation, die nicht mehr

anklagt und verzweifelt, sondern begreift und Schmerz und Untergang klaglos annimmt als das natürliche und unvermeidliche Ende der Reifen.

Neben jener einen psychologischen Wurzel des Weltschmerzes, die wir hier ausführlich bloßlegten, liegen nun freilich auch noch andre, auf die ich indessen nur kurz hinweisen will. Zunächst scheint mir für den Reiz des Pessimismus ein allgemeinstes psychologisches Gesetz wesentlich zu sein, das ich als Gesetz der „Lust im Verallgemeinern" bezeichnen möchte. Wir sind geneigt, jede uns allein betreffende Erfahrung möglichst allgemein und weit einzukleiden. Denn hierin liegt eine Befriedigung des menschlichen Machtwillens, ein Vergewaltigen und Beherrschen des erlebten Lebens. Die abstrakten Begriffe nämlich sind gleichsam Sammelbecken unsrer Erfahrungen. Je allgemeiner und abstrakter aber diese Begriffe sind, eine um so reichere Fülle überwundenen Lebens muß in ihnen aufgespeichert, kondensiert und deponiert sein, und bei den umfassendsten begrifflichen Orientierungen klingen auch in der Seele die höchsten Füllen von Möglichkeiten und Beziehungen an. Indem wir nun aber gewohnt sind, einen nur uns betreffenden Schmerz zur Formel für das allgemeine Menschenlos zu verwerten, liegt darin ein Stück jener reinsten und erhabensten Freude, die wir in der Beschäftigung mit den Wissenschaften erleben, und vielleicht am innigsten in den abstrakten Wissenschaften, zumal in der Mathematik. Denn Mathematik ist die Wissenschaft der weitesten Beziehungen und Anwendungsmöglichkeiten und es ist daher eine ganz richtige psychologische Beobachtung, wenn gesagt wird, daß sie den Menschen zu größerer Gleichgültigkeit gegen alle Einzelheiten des Lebens und zu mehr Dünkel und Selbstgefühl erziehe, als irgend eine andere Wissenschaft.

Nun gibt es endlich noch eine weitere sehr merkwürdige Wurzel des Weltschmerzes, welche auf eines der interessantesten und tiefsten

psychologischen Probleme hindeutet, auf das ich schon vor vielen Jahren hinwies und dem ich damals den Namen des „Problems des Supercilium stoicum" oder des „Leidenshochmutes" gab. Es galt nämlich in der römischen Kaiserzeit für eine erstaunliche Erscheinung, daß Philosophen auftraten, „Stoiker", welche aus der Tatsache ihres Leidens gleichsam einen Sport, ja einen Ruhmestitel machten, ihre Not in Tugend wandelten und mit Bettlerlumpen ihre Eitelkeiten dekorierten. Wir finden — zumal in wohlsituierten und müssig lebenden Kreisen — nicht selten Menschen, die aus allerlei wirklichen oder eingebildeten Nöten sich gleichsam ihre Lebenswaffe geschmiedet haben und ihre Schwächen oder Krankheiten gegen ihre Umgebung rücksichtfordernd ausspielen. Hierbei handelt es sich um die raffinierteste Verkleidung, die der Wille zur Macht und der Lusthunger des Menschen eingehn kann. Zunächst liegt im Bemitleidetwerden eine Garantie unsrer Macht über eine fremde Seele. Und man erlebt daher in vielerlei Formen, daß der Schwache und Ohnmächtige eine Macht, die er direkt schlechterdings nicht üben kann, sich dadurch errettet, daß er sich selbst in dem Eindruck, den grade seine Ohnmacht auf den andern ausübt, zu bespiegeln sucht. Das grauenhafteste hierhergehörige Beispiel erfuhr ich aus einer Irrenklinik. Dort sollte ein Tobsüchtiger gefesselt werden, der sich gegen die Anwendung von Gewalt verzweifelt wehrte. Als er schließlich sich in seine Ohnmacht ergab, biß er sich stückweise die Zunge aus und spie die blutenden Fetzen hohnlachend dem Arzte vor die Füße, während er unter grauenvollen Schmerzen unrettbar unterging. — Indessen hat solch diabolischer Machtwille, der sogar noch in der Wollust des Schmerzes zum Ausdruck kommt, doch auch einen edlen und tiefen Kern. Es ist jener Kern, der in der Psychologie des Tragischen von größter Bedeutung ist. Es ist nämlich nur der Schmerz und das Leiden, was uns das Erhabene eines Menschentums akzentuiert und eindringlich macht. Wie

wir allemal unser Bewußtsein dort festhaften lassen, wo uns das Ungewohnte und Nichtseinsollende begegnet, wie allemal Bewußtsein an den Vorgang der „psychischen Stauung" geknüpft ist, so genügt die Tatsache, daß ein Mensch leidet, um unsere Aufmerksamkeit auf ihn hinzulenken; und das Leiden der tragischen Helden ist nur das Mittel, um das menschlich Gute und Wertvolle ihrer Persönlichkeit für das betrachtende Bewußtsein heller zu akzentuieren. Hieraus aber begreift sich, daß es auch umgekehrt im Menschen einen Hang zum Leiden und zur Mitteilung seines Leidens geben kann, der durch das Unterstreichen der Unangemessenheit des Schicksals zum Wesen des vom Schicksal Betroffenen den wahren Wert des Menschen für das Bewußtsein andrer, wie auch für das eigne Bewußtsein in helleres Licht rückt.

Wir haben in unsern Untersuchungen nicht nur eine knappe psychologische Theorie des Pessimismus, sondern vor allem eine Waffe gegen den Pessimismus bieten wollen. Er ist durchschaut als Produkt des Willens zu Lebenslust und Lebenssteigerung und kann somit inhaltlich nicht mehr ernst genommen werden, weil seine psychologische Herkunft seinen Inhalt Lügen straft. Eine noch bessere Waffe, als die Psychologie, schmiedet aber die moderne Naturwissenschaft und die Sozialwissenschaft, soweit sie heute anfingen, Schmerz und Leiden teleologisch auszudeuten. So hat Virchow der Pathologie den Gedanken zugrunde gelegt, daß Krankheit ein „Sicherheitsventil des lebenden Organismus" und ein Prozeß der Neuanpassung sei, und Pflüger in seiner „teleologischen Mechanik" die Bedeutung des Schmerzes als Schutzvorrichtung und „heilsames Signal" aufs feinste gewürdigt. In der Sozialwissenschaft aber hat der gleiche Gedankengang zu der Verelendungstheorie geführt, die von Proudhon auf Karl Marx überging und heute in Henry

Georges „Fortschritt und Armut“ wieder aufgelebt ist. Es handelt sich um den tiefen und richtigen Grundgedanken, daß die soziale Verelendung in sich selbst das Stimulans zu wirtschaftlichen Veränderungen trage und daß jede Art wirtschaftlichen Fortschrittes nicht von der großen Masse, sondern von jenen wenigen ausgeht, die unter dem Gegebenen am tiefsten leiden und ohne seine radikale Umschichtung eben schlechterdings verloren wären und nicht fortleben könnten. Es ist die Wahrheit des tiefen Wortes: Worlds work is done by its invalids.*) Und eben dieses Wort deutet auch in die tiefsten Schachte der Kunst. Überall ist es die Sehnsucht und das Ungenügen am Wirklichen, Gegebenen, was die Menschen nötigt, in einem Reich, das nicht von dieser Welt ist, in ihren Hoffnungen und Träumen sich Trost und Zuflucht zu erholen. Der Faustschlag, der das Nasenbein des jungen Michelangelo zertrümmerte und ihn einsam und entstellt werden ließ, die unerwiderte Liebe Petrarkas und Dantes, die Blindheit Homers, die schwere seelische Belastung Shakespeares, die Not und der Hunger des Cervantes, — das alles ist nicht ohne Beziehung zur Größe ihrer Kunst. Und von diesen Beziehungen zwischen irdischem Entbehren und tröstender Traumesgewalt sprechen uns das Armengrab Mozarts und die Dachstuben Beethovens und Schillers, das verlassene Grab Kleistens wie der Wahnsinn Nietzsches. — Aber nicht der Schmerz als solcher brachte ihre Seelen zum Klingen, sondern die Überwindung dieses Schmerzes. Und darin liegt zugleich eine furchtbare Erkenntnis und ein großer Trost, den ein schwedischer Dichter in diese Zeilen bannt:

„Doch nicht ein ewiges Verlangen,
Ein ew'ger Sieg nur ist das Lied.“

---

*) Vergl. hierzu im neunten und zehnten Kapitel meine Ausführungen über das Gesetz der kranken Minorität.

Mit all unseren psychologischen Untersuchungen über die Grundlagen des Weltschmerzes möchte ich nun aber doch nicht die Würde und die philosophische Bedeutung von Schopenhauers Pessimismus angetastet und herabgedrückt haben. Der Pessimismus hat für uns nur seine Würde als Theorie verloren. Aber er behält sein gutes Recht als Lebensgefühl, als Stimmung der modernen Menschenseele. Und das Gefühl kann niemals über sich selbst hinaus. Es ist allemal das Äußerste und Letzte, was ein Mensch zu geben vermag, der Grundstock seines Philosophierens, sein „individuelles Apriori". Für Schopenhauer aber war Pessimismus Gefühl. Und darin liegt die Würde und Rechtfertigung dieses Lebensleides. Was das aber heißt, begreift man, wenn man etwa mit Schopenhauers Pessimismus den Talmipessimismus eines modernen Philosophen vergleicht, den man in humoristischer Laune als Nachfolger Schopenhauers bezeichnet hat, so etwa wie Caprivi der „Nachfolger" Otto Bismarcks war. Man rühmte, daß Hartmann geäußert habe: „wer heute wirklich glückliche Menschen sehen will, der muß zu den Berliner Pessimisten gehen". Welch erbärmlich Wort! Es illustriert die spielerische Seichtigkeit eines pessimistelnden Kalkuls. Es kennzeichnet eine Art von Juchhe-Buddhismus, welcher im letzten Grunde im „Lebenbleiben um jeden Preis" den Wertmesser der Philosophie sieht und der nichts ahnt von der heroischen Größe des Glückverzichtens und Scheiternwollens. Eine Asketik, die nicht anstrengen und nicht der Gesundheit schaden soll, eine behagliche, lebenskühl soignierte Weltschmerzelei, mit der sich durchkommen und auf dem Sofa philosophieren läßt, die nicht mit dem Elend dieses Lebens leidet, sondern es quietivistisch konstatierend bedauert. Schopenhauer durfte von seiner Philosophie sagen: „Ich habe die Welt verwundet". Mit dieser Art Pessimismus dagegen verträgt sich jegliche Blasiertheit, jegliche Philisterei.

Schopenhauer litt. Litt tief an der eigenen Unzulänglichkeit, wie an dem ganzen Jammer des Mitleids mit den Menschen. Hartmann aber und die urkomischen „Sonntagnachmittagbuddhisten seines Kreises liebäugeln mit einer gutbürgerlichen, eudämonistisch interessierten Weltschmerzlichkeit. Statt daß sie sich, wie Schopenhauer, mit Entsetzen oder Ekel von der Welt des Wirklichen abwenden, sichern sie sich allerlei Schlupflöcher und Hintertürchen für bürgerliche Existenzen und Familienbehaglichkeit. Dann wird etwa nachgewiesen, daß in der Tat das „philosophische Genie" die volle Nichtigkeit des Lebens erkenne, gleichwohl aber die Ethik eine „lebenskräftige Hingabe an den Weltprozeß" anempfehlen müsse, damit der Kulturfortschritt beschleunigt und schließlich alle Menschen auf die Höhe des „philosophischen Genies" gehoben werden, wo sie sich vereinbaren, daß es doch wohl besser sei, ins selige Nirwana zurückzukehren. Schopenhauer aber litt am Leben, wie Byron oder Leopardi, Wagner oder Baudelaire. Sein Weltschmerz ist keine Theorie, sondern Stimmung. Und darin liegt der Wahrheitserweis und der große philosophische Gehalt dieses Weltschmerzes. Gewiß! für eine heroischere Philosophie geziemt die schweigende Billigung des Lebens mit all seinem Leid! Aber wir wollen nicht verkennen, daß im rechten Buddhismus, in der Weltabkehr Buddhas oder Schopenhauers eine ungeheure Kraft liegt. Die Kraft, lautlos und klaglos unterzugehen, ohne Wimmern, ein stolzes, anständiges Sterben und Erleiden. Eine Kraft, die eine Welt des Zufalls furchtlos überwunden hat und nun mit hohem kindlichen Erstaunen herabblickt auf das lächerliche Gehaben und die kleinlichen Spiele der Menschen, deren große Dinge so albern und kläglich enden, — welche herablächelt, nicht mehr mit bösartiger und verzweifelter, wohl aber mit gütiger, nicht weinender und kaum leise lächelnder Menschenverachtung, wie sie in den schönen Worten Dschelaleddin Rumis liegt:

Und hast Du eine Welt von Lust gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber — es ist Nichts;
Und ist Dir einer Welt Besitz zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber — es ist Nichts;
Vorüber gehn die Leiden wie die Wonnen,
Geh an der Zeit vorüber — es ist Nichts.
Und hast Du Ruhm und Liebeslust erworben,
Was hast Du da empfangen denn? — Ein Nichts;
Und ist Dir Ruhm und Liebeslust verdorben,
Was ist Dir da vergangen denn? — Ein Nichts;
Wunschlos gelebt und ruhig denn gestorben!
Was steckt in all dem Prangen denn? — Ein Nichts!

Viertes Kapitel.

Schopenhauer und die Kunst.

Sahst Du die Schönheit niemals im Angesichte des Leidens,
Niemals hast Du die Schönheit gesehn.

Als die „Entdeckung des Menschen" begann, als der mittelalterliche Mensch den Staub der Pergamente und Dogmen von der Seele streifte und der heilige Franziskus sprach von unserm Bruder, dem Wind und unsrer Schwester, dem Wasser — da stand aus der Nacht der Scholastik ein armer Mönch auf, aus dessen zerquälter Seele die Erkenntnis brach: dieses Leben wäre unerträglich, wenn nicht der Mensch verstünde, aus Leidenschaften Freudenschaften und aus Nöten Tugenden zu machen, wenn er nicht die Kunst hätte! Der Mensch hat die Kunst, aus den Unvollkommenheiten des Lebens gefiltert, damit sie ihm das Leben vergolde und zeige, wie es sein könnte oder sollte. Sie nimmt in Idealen als verwirklicht vorweg, was in der gemeinen Wirklichkeit etwa der Anlage nach gegeben ist, aber was diese empirische Welt, wenn es erst einmal geschaut ist, wollen und langsam vollenden und erfüllen muß, indem sie in Gestalten der Schönheit das erträumte Leben sich vorausstellt und langsam an sich auferbaut. „Künste und Wissenschaften," so sagte Baco, — „sind „consolamenta vitae" Getröstungen des Lebens....

Wir haben im dritten Kapitel das System des Pessimismus durchwandert, über dessen trauriger Pforte das Dantewort stand: „Laßt alle Hoffnung draußen, ehe ihr eintretet.“ Und wir mußten fragen, gibt es denn nirgend Auswege aus diesen fürchterlichen Höllen des abgehetzten Willens und vergeblichen Sterbens, des Sichsehnens und Kämpfens ohne andere Aussicht als auf das starre schweigende Nichts? Und nun stoßen wir plötzlich auf die blühende Insel in den Schopenhauerschen Wüsten, auf einen neuen Schopenhauer, der, wie die guten Ritter auf dem Genter Altarbild, zum Brunnen des lebendigen Wassers pilgert, um sich dort gesund und jung zu trinken. Wir sahen ja in Schopenhauers Gedanken war die Welt ein Zweierlei. Zunächst der Inhalt eines Bewußtseins, die innerweltliche Vorstellung bewußten Geistes. Und als solche ist sie geformt; und zwar von den Formen, welche dem Bewußtsein eigen zu sein pflegen: Raum, als der Form der äußeren Wahrnehmung, Zeit, als der Form des inneren Erlebens, Kausalität, als der Form des denkenden Verarbeitens. Aber jenseit dieses Bewußtseins und seiner Formen ist die Welt noch etwas Anderes. Wir wissen nicht was. Aber wir sind ein Teilchen dieses Was und alles Letzte und Äußerste in uns selbst, unser Gefühl, unser Traum, unser Lebenwollen mag als Symbol dienen für das, was jenseit aller Spiegelungen des Lebens noch vom Leben bleibt. Nun aber liegt im Wesen dieses Lebens, daß es bewegt, veränderlich, rastlos ist. Es schläft und dämmert ruhelos in Mineral und Metall, es schlägt in Blume und Baum leidvolle Augen auf, fragende und klagende Augen der Erde, die von toten Menschenherzen und zergrübelten Menschenhirnen genährt werden. Es hetzt, seinem alyktischen Wesen getreu, die von Angst und Grausamkeit zerquälte Kreatur der Tiere in Haß und Liebe aufeinander. Es sucht und tastet forschend im Menschen, ohne je Beruhigung und Befriedigung zu finden, bis es seine trostlose Unheilbarkeit erkannt

hat und damit sich zu erlösen beginnt. Denn wovon sollte sich der Wille des Menschen erlösen, wenn nicht von sich selber? und wie sollte er zum Schweigen kommen, wenn nicht in der Erkenntnis? Freilich, in den meisten Menschen, im großen Herdenvolke, bleibt Geist, Vernunft und Vorstellungsleben ewig in den Bann von Neigung und Interesse verflochten. Sie kennen keine andere Philosophie, Politik, Gerechtigkeit, als Interessenphilosophie, Egoismuspolitik, Selbstgerechtigkeit. Nur auf höchsten Bildungsstufen will der erkennende Drang nicht mehr; will er nichts als erkennen, als nachdenken über sich und sein Wollen, die Welt und ihr Wollen. Und diese letzte Stufe ist es, auf welcher der Intellekt aus einem Werkzeug und Fackelträger des Willens zum Herrn und Despoten alles Wollens, ja zu seinem Vernichter und Henker wird, bis zu völligem Untergang aller Lebensbegierden im Geist. Diese Stufe ist die ästhetische. Sie wird repräsentiert durch das Genie in seinen drei Formen als Künstler, Philosoph und Heiliger. Denn die Stellung dieser drei Typen zur Welt ist rein betrachtend, unpraktisch, kontemplativ. Der Künstler, Denker oder Asket will nichts von den Dingen. Er will dem Leben ein lauterer, reiner Spiegel sein, wie das Auge Goethes. Er ist befreit vom Schmerze der Leidenschaft und der Wollust, erlöst vom Rade des Ixion, und der Galeere der Sehnsucht. Er trägt nicht mehr Klagen und Wünsche zu Wolken, Meeren und nächtlichen Wäldern, sondern er stellt sich still beglückt vor Natur und Menschen hin und spricht: „Ich will nichts von euch; redet ihr, ich will lauschen.“ Freilich, dieser Zustand des Erlöstseins von Wunsch und Willen, der rein anschauenden Betrachtung, ist auch auf der Höhe des Lebens für den Menschen der Praxis, der für sich und die Seinen arbeiten und sorgen soll, nur ein Zustand auf Augenblicke. Diese aber sind die reinen und unschuldigen Augenblicke seines Lebens. Könnten wir sie zum Verweilen zwingen, dann lebten wir „in Gott“, d. h. in

dem Zustand, welchen Christus, Buddha und die großen Joggis und Mahadmas erreicht haben, wo in wunschloser Ruhe, befreit von allen Beziehungen zu den praktischen Interessen dieser bunten empirischen Erde von der Seele aus auch der Körper langsam erlöscht und abstirbt, ohne Schmerz, in der ekstasischen Verzückung des vollen Sichdahingebens, vollen Sichschwindenlassens in etwas, was jenseits alles Sinnlich-Erfahrbaren steht. Wir, keine Heilige und Buddhas, kennen diesen Zustand nur in den wenigen Augenblicken, wo uns das Schöne, die Musik, der Rhythmus und die reine Form so ergreift und in sich hineinzieht, daß wir gleichsam entselbstet und entleiblicht aufhören, als beschränktes Einzelich den Dingen gegenüber zu stehen, sondern in einem neuen und eigenartigen Zustand die Dinge in uns oder uns in den Dingen finden. Und soweit kann dieser Zauber des ästhetischen Erlebens gehen, daß er den intellektuellen Menschen, der gelernt hat, „alles beruhigten Auges zu erschauen", auch über jeden Schrecken des Untergangs und Todes hinweghebt. Die wahre Künstlerseele wird, wenn sie unrettbar auf untergehendem Schiffe im Meere versinkt, noch einen Augenblick freihaben für den hochgehenden Zug mächtig rollender Wogen und im Anblick eines vorüberstürmenden Wolkenberges vielleicht das eigne Elend versinken lassen. Oder wenn der Panther aus dem Dickicht stürzt und ein Kampf auf Tod und Leben beginnt, mag sie noch einen Moment bewundernd staunen über das Spiel der Lichter auf dem prachtvollen Felle des Todfeinds, dem Scheine hingegeben wie das Rotkehlchen dem Auge der Schlange. Darum ist ein schönes Symbol der echten Kunst ein kleines Mädchen, das als verstorben begraben werden soll, im Leichenhause aber wieder erwacht und nun ahnungslos mit den Blumen, mit welchen es sich geschmückt findet, voll harmloser Freude zu spielen beginnt. Das Leben ist ja entsetzlich nur in seinem Daß, lustvoll aber in seinem Was. D. h. soweit wir uns lediglich auf den Anblick der Inhalte des

Lebens beschränken, ist der Anblick auch der furchtbarsten Menschenschicksale und sogar der Anblick meines eigenen, von mir abgestellten und angeschauten Untergangs lustbringend und erfreulich und kaum zu sagen, wie viel Glück auch der Ärmste aus dem Aspekt des Lebens bezieht, so lange eben der Anblick nur Anblick bleibt. Wehe aber, wenn wir in die Tatsache des Daß, in das Sein dieser Inhalte verschlungen werden, wenn wir in den Angelegenheiten des lebendigen Tages mit unseren Interessen verflochten sind! Dann gilt die furchtbare Wahrheit, daß alles zwar schön zu sehen, aber entsetzlich zu sein ist. Dieses ist eine große Wahrheit, die uns klar macht, warum wir in betrachtender Stellung zum Leben so wenig vom Leben erfahren, warum z. B. auf Reisen, wo wir doch am meisten zu erleben glauben, wir niemals einen adäquaten Eindruck vom Menschenleben erhalten und weswegen insbesondere die Großen dieser Erde, welche das reichste Material konkreter Eindrücke in sich sammeln, gleichwohl von der Psychologie des Menschen am wenigsten wissen. Die elende Hütte des Armen, von Rosen und Reben umsponnen, mit Goldlack und Geranium im freundlichen Fenster, kleine Buben und Mädchen im Sonntagsstaat, mit frisch geglätteten Zöpfchen, alle so freudig gespannt, daß wir sie ansprechen und belobigen möchten, — oder gar Ehrenpforten, Transparente und bunte Lichter, — das sieht freilich gar lustig und sonnebeglänzt aus, als seien Gassen und Menschen frisch aus der Nürnberger Spielzeugschachtel genommen, damit wir unsere Freude an ihnen haben. Und doch ist der Glaube an ein Idyll der Armut, an die Lust des Genügsamen, „der es ja nicht besser weiß und begehrt" oder gar jene oft zitierte Lehre, daß „alle gleich glücklich" seien, der Millionär, der im Salonwagen durch die Landschaft fährt, wie der Steinklopfer an der Straße, der mit zwei Mark Tagesverdienst fünf Kinder nähren, zur Schule schicken, sauber halten und abends freundlich in der Bibel lesen soll, — die

niederträchtigste Dichterfälschung, hinter der sich die Behaglichkeit der Habenden vergräbt. Eine hohe Naivität dieser Art besitzt vielleicht Goethe, an dem wir lernen sollten, daß es etwas anderes ist, ob wir die Erde wie einen Guckkasten oder ein Museum bereisen, oder ob wir in der Haut des Elenden stecken, den wir wähnen, „objektiv" beurteilen zu können. Dieses Betrachten aber bezeichnet nun Schopenhauer als die Seligkeit des ästhetischen oder intellektuellen Zustands und die Unseligkeit alles wirklichen Lebens leitet er davon ab, daß dabei überall unser Wollen „in Mitleidenschaft" gezogen werde. Soll es also eine Erlösung geben aus den Verstrickungen des Wollens und Widerwollens, so kann sie nur zu finden sein in der Sphäre, wo der Wille keine Macht mehr hat, und das ist, nach Schopenhauers Meinung, die Sphäre der Kunst. Sie aber ist etwas so Seltenes und Hohes, daß nur wenige Menschen sich bis zu ihrer uninteressierten Objektivität erheben können, in welcher nur die Idee der Dinge, nicht aber ihre Wirklichkeit, d. h. irgend ein Beziehungsverhältnis der Dinge zu einander oder zu unserer Person in Betracht kommt. Die ästhetischen Werte sind immer Faktwerte, nicht aber Aktwerte, d. h. sie sind wertvoll, weil sie sind, wie sie sind, nicht aber weil sie irgend etwas für uns Gedeihliches oder Angenehmes erwirken oder bedeuten. Es ist eine sehr tiefe Beobachtung, die Schopenhauer vor Augen hat, wenn er einmal sagt: daß der gemeine Mensch nicht einmal imstande sei, ein junges schönes Tier, einen lieblichen Knabenkörper, ein feingeformtes Mädchenhaupt beglückt zu betrachten, ohne sogleich zu wünschen, mit ihm irgendwie in Beziehung zu treten, ohne etwa zu reizen, streicheln, anzureden oder zu necken. Das ist die Art des Plebejers, der zu allem Großen und Bewundernswerten „Konnexionen" sucht, während der vornehme, d. h. der reife, in sich geschlossene Mensch sein Glück im unpersönlichen Miterleben findet, denn man soll sich, so sagt Schopenhauer, vor die

edelsten Kunstwerke stellen, wie vor Fürstlichkeiten und hohe Würdenträger, nicht mit dem Wunsch, sie anzureden und sich vor ihnen präsentieren und bewähren zu wollen, sondern ruhig wartend, ob sie zu uns reden und was sie uns denn etwa zu sagen haben. Dieser Grundgedanke der Schopenhauerschen Ästhetik, daß die Kunst nur Inhalte, nicht aber Wirklichkeiten des Lebens bietet, daß in ihr nur der Schein und das Bild des Lebens gilt, in dessen Erfassen der Geist relativ vom Wollen abgelöst und das „schmerzlose Subjekt der Erkenntnis" geworden ist und daß die Bestimmtheiten des Lebens, seine räumlichen und zeitlichen Schranken in der Kunst überwunden werden, indem sie nur das gibt, was nie und immer, überall und nirgend sich begab — dieser Grundgedanke schließt eines der wichtigsten Erkenntnisse der Ästhetik und sicherlich ein tiefes persönliches Erlebnis Schopenhauers ein. Schon Kant hatte geäußert, daß es für den Wert des schönen Gegenstandes, wie für die Natur des ästhetischen Genusses gleichgültig sei, ob der schöne Gegenstand wirklich vorhanden oder aber nur imaginiert, erträumt, halluciniert ist. Eine schöne Palastfassade bleibt gleich schön, ob ich sie nun in einer Fata Morgana oder beim Blick aus meinem Fenster erlebe. Die Schönheit eines Dinges wird nicht bestimmt von seiner Stellung in der praktisch-sozialen Rangordnung der Wirklichkeiten und nicht herabgesetzt, wenn ich den Gegenstand etwa als optische Täuschung erkenne. Das Schöne haftet nicht an Terminen und Orten. Es ist gleichgültig, ob die Personen im Drama nun wirklich leben und wo sie leben, denn „schließlich spielt jedes Stück im poetischen Zeitalter". Und es ist gleichgültig, ob der Mann, den eine Statue darstellt, Peter oder Endymion heißt; und vollends in der Musik, die von allen Künsten am wenigsten das Singuläre, Individuelle wiederzugeben vermag, können programmatische Bezeichnungen immer nur symbolische Fingerzeige sein auf die Art, wie ich mich seelisch einzustellen habe, niemals aber den Gehalt eines Ton-

stücks erschöpfend bespiegeln. Das Spezifische des Erlebnisses, aus dem das Kunstwerk erwuchs, das Sujet des Bildes, das Modell und die zeitliche und örtliche Einkleidung seelischer Vorgänge, — sie sind mehr oder minder gleichgültig gegenüber der Retouchierung des Lebens, durch welche die Kunst alles Einzelne zum Symbol und das Empirische sub specie aeterni verwandelt, — umgegossen zum Typischen, Ideellen, Allgemeinen! So kann die Musik (und das sind Gedanken, an welche Richard Wagners Musiktheorie anschloß) niemals einen spezifischen Inhalt und nicht einmal eine qualitative Gefühlsreaktion auf ein Ereignis, noch überhaupt einen inhaltlich bestimmten Affekt, sondern lediglich Dynamik, Rhythmus, Tempo, kurz Formen des Erlebens und Typen von Gefühlsverläufen darbieten. Sie ist die allgemeinste und abstrakteste Kunst und darum meint Schopenhauer, daß sie dem „Wesen der Welt" am nächsten stehe, dessen Schwankungen und Bewegungen sie gleichsam in Tönen mathematisiert und auf akustische Formen abzieht. Auch das Porträt, die Statue, die Landschaft kann keine photographischen Absichten haben, sondern sie müssen aus Ereignissen oder Zuständen die erregenden Koeffizienten herauszustellen suchen. Daher denn kommt es, daß in Gegenständen der Kunst jeder Mensch sein eigenstes Wesen wiederzuerkennen wähnt. So individuell und besonderartig der Kunstgegenstand auch ist, so sehr er die eigenartige Anschauungs- und Auffassungsweise gerade einer einzigen und einzigartigen Seele zum Ausdruck bringt, so ist er doch andererseits so allgemeingültig und typisch als wie nur möglich. Hinter einer einzigen Blüte scheint der ganze Sommer zu stehen und ein Tropfen Rosenöl aus Wäldern voll Rosen gefiltert zu sein. Es findet jeder, der höchste und der niedrigste Mensch gleichzeitig etwas Erhebendes in der Kunst, wenn es auch nicht dasselbe ist, was beide Kategorien von Menschen in ihr finden. Und dieses gilt auch für die höchste Form der Kunst, für die Wissenschaft, welche,

wie alle Kunst, nichts anderes ist, als synthetische Gestaltung gelebten Lebens, ein beruhigendes Distanziieren und Abstellen unserer Erlebnisse von unserer Seele, bis sie uns schließlich wie selbständige, objektive, widerspruchslose Gebilde gegenübertreten. Und so ist das wesenlose Reich der Gedanken und Ideale, welche das Menschengeschlecht aus seinem Sinnen- und Seelenleben herausgehoben, projiziert, externalisiert hat, schließlich zu einem objektiven Reiche für sich geworden, dem Reiche der Ideen und reinen Formen, wo des „Jammers trüber Strom nicht mehr rauscht". Das Reich Platos, die Sphäre ideeller Abstraktionen, die nun vor aller Erfahrung als bestimmende Leitsterne und Richtungsweiser der Welt historischen Geschehens voranschweben. Wenn die historische Wirklichkeit nur ein Wirken ist, nur Interesse und Wertung, so ist dieses Reich der „Wert" schlechthin, das „durch sich selbst Gute oder Schöne", von großer leidenschaftloser Ruhe umflossen, gleich dem zarten violetten Duft, der an fernen Gebirgen hängt. Je weniger wir mit dem ästhetischen Gegenstande „zu tun" haben, je weiter er abgerückt ist von allen Verirrungen und Verdunkelungen unserer gehetzten Erdentage, desto leichter können wir ihn ästhetisch, d. h. als Selbstwert erfassen. — Wenden wir diese Schopenhauerschen Gedanken beispielsweise an auf die vielumstrittene Frage nach dem Werte des Nackten in der bildenden Kunst. Es wird da etwa behauptet, die Darstellung des nackten Frauenleibes errege Begierden und sinnliche Wünsche. Nun ist es freilich keine Frage, daß nackte Schönheit Begierde in uns erregen kann. Es ist schon der Grundgedanke von Platos Symposion, daß alles Schöne da sei, um Liebe zu erregen und ein uraltes dorisches Chorlied beginnt mit den Worten: „Liebe erweckt nur das Schöne, das Unschöne wird auch geliebt nicht." Aber es ist ebenso unzweifelhaft, daß die Nacktheit, die wir mit Begierde betrachten, nicht die ästhetisch aufgenommene Nacktheit ist. Durch jahrtausendelange Auslese ist

freilich die Assoziation zwischen erotischen Trieben und ästhetischen Empfindungen so fest geworden, daß wenigstens im gesunden, nicht dissoziierten Menschen, die erotische Empfindung abhängig ist von ästhetischem Wohlgefallen, aber darum hat doch die ästhetische Wahrnehmung als solche nichts mit erotischen Dingen zu tun und es wäre platt, das Schöne auf Erotisches zurückführen zu wollen. Soweit wir also die nackte Gestalt ästhetisch erfassen, nehmen wir sie in ihrer Eigenart auf, d. h. wir erleben im Anblick der schönen Formen und Ausdrucksbewegungen das Leben, welches hinter diesen Formen steht, als eigenes Leben und wir fühlen uns im Erleben dieses Lebens gesunder, tätiger, unschuldiger, sicherer und stolzer — darum lieben wir den Anblick der nackten Schönheit. Sobald ich nun aber mich zu ihr in Beziehung setze und Wünsche an sie herantragend, mein Leben an Stelle des Lebens bringe, das hinter der Hieroglyphe des nackten Leibes steht, so bin ich auch schon aus dem ästhetischen Zustand herausgefallen, dessen Wesen eben meine Objektivität war. Darum ist auch das Erspähen alles Subjektiven, Historischen, Biographischen hinter Kunstwerken so unfruchtbar und vulgär, und Kunstgeschichte, Literaturgeschichte, Kunstkritik in ihrer heutigen Form etwas zu Überwindendes und Vorläufiges. Und aus dem gleichen Grunde sind Konzertsaal und Theater noch barbarisch, so lange die Personen der Darsteller oder gar ihre Kostüme und Namen, welche im Bühnenwerk so gleichgültig sein sollten, wie die Namen von Bergen, die eine schöne Alpenlandschaft formieren, noch im Blickpunkt des Interesses stehen. Da nun aber im Zustand der ästhetischen Apperzeption die Zweiheit und Zerspaltung der Welt, ihre Zerklüftung in Subjekt und Objekt, aufgehoben und ausgeglichen ist, so können wir auch, so lange wir im Gegenstand verweilen und sein Leben als das unsere erleben, nichts von ihm wollen. Denn ich will nur, soweit ich mich „Wirklichem" gegenüber befinde, d. h. solange ich meine Beziehungen

zum Objekte erlebe und das Objekt als Gegenstand, Widerstand, Gegensatz, kurz als Hemmung meines eigenen Erlebens empfinde. In der Kunstsphäre aber lebe ich hemmungs- und gegenstandslos, d. h. ich fühle den Gegenstand als Stück meines eigenen Wesens, befinde mich in ihm und an seine Beschaffenheit gebunden. In der Hingabe an Natur- und Kunstformen sind wir somit uns selber entrückt und vereint mit dem „reinen Bilde und Typus der Dinge", sodaß der Gegensatz von Bewußtsein und Außenwelt mit diesem Versinken des Ich in die Dinge völlig dahinfällt. Jeder Gegenstand, auch der unschöne, kann somit Gegenstand der ästhetischen Hingabe werden. „Schön" aber nennen wir speziell solche Gegenstände, deren Miterleben wir als „genehm", „angenehm", d. h. als unsern Lebenserregungen adäquat empfinden und aus deren Mitlebung wir daher bereichert und gehoben zu uns zurückkehren. So ist in letzter Instanz das „Schöne" aus biologischen Zusammenhängen zu erklären, da das Menschlich-Angenehme überall mit dem Biologisch-Fördernden oder Sozial-Nützlichen identisch ist. Künstler aber ist der Mensch, dem diese Art ästhetischer Mitlebung geläufig und leicht ist und der die Fähigkeit besitzt, die aus ihr gewonnene Erkenntnis vom Wesen der Dinge in Gebilden reproduzieren und somit wieder andern Menschen vermitteln zu können.

Wir haben bisher im Bannkreise Schopenhauerscher Ästhetik uns bewegt, ohne an ihren Prinzipien Kritik zu üben. Zwei wesentliche Gedanken waren es, auf die sich diese Ästhetik aufbaut. Erstens: der ästhetische Zustand ist kontemplativ, d. h. er ist ein uninteressierter Zustand reiner Beschaulichkeit, in welchem ich das Typische, Wesentliche, Generelle der Dinge ihre „Invarianten" intuitiv erfasse. Und zweitens: in diesem Zustand ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der die Welt erregt, aufgehoben und beide ineinander geschmolzen. Eben darum gipfelt alle Lebensbewegung

in dem ästhetischen Zauber der Entselbstung oder „Selbstaufhebung des Willens im reinen anschauenden Intellekt". — Treten wir nun an die Kritik dieser kontemplativen Ästhetik, so sind wir in übler Lage. Denn es ist wohl möglich, daß philosophische Theoreme vom tiftelnden Gelehrten als unzulänglich oder irrtümlich zerlegt und abgelehnt werden müssen, wo doch zugleich das begreifende Herz, der mitfühlende Mensch darüber klar ist, daß in Formen kühnen Irrtums sich tiefe Konfessionen und psychologische Erlebnisse aussprechen, welche an das Allerletzte unserer Seelen rühren. Es ist oft genug und in allen Sphären der Fall, daß eine Überzeugung, die in allen ihren Gründen unhaltbar ist, in der Sache dennoch ein tiefes, innerliches Recht offenbart. Und gerade Schopenhauer hat in der künstlerischen, ästhetischen Betrachtung des Lebens seine eigentliche Stärke gehabt; ist ein großer Künstler gewesen, welcher Kunst geliebt und verstanden hat, wie wenig Menschen und der, indem er Kunstgesetze aufstellt, sie auch allemal im Geben schon erfüllt zeigt. Und dennoch ist seine Kunstlehre irrig! Zunächst in ihrem unseligen Platonismus. — Ist es denn wahr, daß im Kunstwerk das „Allgemeine der Dinge" zu unserer Erkenntnis kommt? Hat etwa Lenbach, der Modemaler der Gründerzeit, wenn er den Kommerzienrat Peter zu malen hatte, wirklich nicht diesen betreffenden Menschen, sondern das „Wesen des Kommerzienrates" oder das „Anbild seines empirischen Charakters" auf Leinwand gebannt? Hat Böcklin nicht ein bestimmtes Pinienwäldchen in bestimmter Belichtung, sondern das „Urphänomen der Pinie" wiedergegeben? Und Wagner nicht eine bestimmte Gefühlsreaktion in ihren Nuancen vertont, sondern die allgemeine Formel typischer Gefühlsvorgänge aufgezeigt? Ist es wahr, daß Kunst eine Art Welterkenntnis ist, welche uns abstrakte Begriffe intuitiv nahebringt? Wissen wir im ästhetischen Erleben von „platonischen Ideen" und „Prototypen der Dinge", und existieren

sie noch irgendwo anders, als in der nachträglichen Reflexion? Es ist wohl richtig, daß die Kunst den Dingen gerecht wird, die ihre eigenen Tränen und sachlichen Forderungen haben und daß zum Kunstverständnis vor allem „Urteilskraft", d. h. Fähigkeit zur Objektivität und Sinn für das Wesentliche nötig ist. Aber gleichwohl ist es eine falsche Auffassung, zu meinen, daß wir passiv wartend den Dingen gegenüber stünden, um sie auf die ruhende Fläche der Seele einwirken zu lassen. Im Gegenteil, wir erschaffen und weben die Dinge aus uns selbst, indem wir uns in sie versetzen! Und wir geben ihnen ein Leben, Schicksale und Tränen. Unser Leben, unser Schicksal und unsere Tränen. Es ist die höchste und tätigste Bejahung unseres Lebens und Wollens, die sich in dieser scheinbar schauenden und leidend auffassenden Tätigkeit entäußert. — Wir betrachten etwa die Linienführung eines Ornamentes. Zwei Linien suchen einander, finden sich, streben wieder voneinander fort, durchkreuzen ihre Pläne, werden durchkreuzt, gleiten leicht weiter oder straucheln und ringen sich durch; scheinen sich zu fördern oder zu hemmen, zu lieben oder zu hassen. — Wer liebt und haßt da? wer sucht und findet, strebt und will? Nun wir, indem wir uns in die Linien versetzen, indem wir sie aus uns selber mit Blut und Leben ausstatten, wie Odyß die Schatten der Unterwelt belebte, um dann in ihnen zu leben, gebunden an ihre Formationsgesetze. Oder, wir hören Töne: gleitende Wellenkämme, Perlenschnüre, Blumenguirlanden, auf und ab geschaukelte Riesenschiffe, geometrisch vorstellbare Gestalten ringen oder begehren, locken und suchen, bestätigen und verneinen. Rollen nun dahin in den breiten, schweren, ruhigen Wogen des Basses, plätschern im Spiele der höchsten Lagen wie neckische Geisterchen des prickelnden, kurzlebigen Champagnerschaums, stoßen und zucken in ruckweisen Stakkatis, wie die Schläge eines armen pochenden Herzens, lösen sich schließlich auf in befreienden Jubel, als sei

endlich ein Sonnenstrahl durch Wolken gebrochen, eine bange Frage gelöst, ein langes Zaudern und Hoffen doch noch spät erfüllt worden. Wer hofft und zaudert, bejaht und bestreitet, fragt und kontrapunktiert, stürmt jauchzend hinauf, verschlingt sich, stürzt zerschmettert hinab; leicht und schwer, kurz, stoßweis, langedauernd, bange suchend oder vollerfüllt? Wir! — gebunden an akustische Vorgangsfolgen. Und wir sehen die Felswände des Pilatus stolz und kühl zum Äther steigen, den Rheinfall hemmungslos und jauchzend stürzen, Koren, Atlanten und Telamonen stöhnend unter ihre Last gebeugt, den romanischen Bogen sicher und fest geschwungen; die maurische Säule schlank und mit lieblichster Leichtigkeit spielende Massen stützen; das gotische Maßwerk wie ein steinern Filigrangewebe den anmutigen Koloß des Domes überspielen, in Spitzbögen, Wimpergen, Krabben und Fialen hinan und wieder hinan ringen, bis das ganze steinerne Wunder in der Spitze der sanft gebogenen Pyramide ausläuft in eine einzige Gipfelblume, eine steinerne Kreuzblume, welche sich dort oben für Gott erschließt und ihm ihren Duft zusendet, wie das ringende Herz das Gebet seines Dankes und seiner Hingabe. Wir sehen gewaltige Stahlbrücken Ströme besiegen und von Ufer zu Ufer springen, die schönen Eisenkonstruktionen der Großbazare zweckschön und einfach mächtige Glasfenster umrahmen, blicken in das verzweifelte Auge der Niobe, das doch zu stolz ist, die Götter eine Träne sehen zu lassen, flattern über Adlerhöhen mit der Nike des Paionios, ruhen still und groß in der unnennbaren Hoheit der Athena Lemnia, die wir hier im Albertinum bewundern dürfen.*) Wer leiht all diesen Gebilden ihr Leben?

*) Der Kopf der Lemnia, von A. Furtwängler als Werk des Pheidias identifiziert, hat die wunderlichsten Hypothesen der Archäologen gezeitigt. So behauptet Wilhelm Klein in seiner Geschichte der griechischen Kunst (Leipzig 1905, Bd. 2 S. 48), die Lemnia habe in einer Gruppe mit Hephäst gestanden und vielleicht über einen Helm verhandelt. Ich er-

Ist es das Leben dieser Gebilde, das wir anschauend erkennen? Nein! es ist unser Leben, das zwar erst in ihrem Anblick ausgelöst und motiviert ist, das wir aber gleichsam als unsern Dank in der lebendigen Wechselrede dem Gegenstande zurückgeben. Wie wenig besteht vor dieser höchsten Aktivität in der Empfängnis der Schönheit jene kontemplativ-platonisierende Ästhetik! Hier aber erweist sich auch die Beschränktheit der Taineschen Lehre, daß das Schöne la promesse d'un bonheur sei. Nein! wir lieben nicht schöne Landschaften, Menschen und Taten, weil wir aus ihnen Anreize zu unserm Tun empfangen, sondern weil wir im Miterleben ihrer selbst tätig sind. Nun ist freilich diese Aktivität des ästhetischen Erlebens von ganz besonderer Art. Sie unterscheidet sich wesentlich von jener Einfühlung und Mitahmung, welche auch dem sozialen Leben zugrunde liegt, denn auch im praktischen Verhalten vermögen wir das Leben anderer Menschen nur gerade soweit aufzufassen, als wir vor aller Apperzeption bereits nacherlebend in ihm geweilt und es aus uns heraus reproduziert haben. Eine stolze Körperhaltung, ein sehnsüchtiges Auge, eine niedergeschlagene Miene versteh' ich an einem anderen Menschen auch im wirkenden Leben nur dadurch, daß ich im Anblick von Ausdrucksbewegungen sie innerlich mitahme und dabei die Affekte reproduziere, welche mit solchen körperlichen Prozessen erfahrungsgemäß assoziiert sind. So wie ein jeder dadurch, daß er etwa vor dem Spiegel eine traurige Haltung annimmt, auch das mit ihr assoziierte Gefühl der Trauer in sich erzeugen kann, ja diese Trauer noch steigern wird, wenn er die eigene Gestalt betrachtet

wähne das hier nur als ein Beispiel für die stets wiederkehrende Beobachtung, daß mit den höchsten Graden kunstgeschichtlichen Wissens sich der stärkste Mangel künstlerischen Geschmacks verbinden kann, genau wie der ästhetisch Schöpferische oft erstaunlich wenig ästhetisches Urteil besitzt.

und sich in ihre Ausdrucksformen hineinfühlt, so ist jede „Form", die wir nur irgendwie erleben, auch schon eine Inauguration zu körperlichen Mitahmungen, durch welche „Stimmungen", „Affekte" in uns zustande kommen. Nun aber kommt hierzu noch ein wichtiger Tatbestand, von dem ich glaube, daß ihn die Ästhetik, die allzu eifrig die Tatsache der Einfühlung betont, meist übersehen hat. Man sollte nämlich niemals von jener Tendenz zur Mitahmung reden, ohne sogleich hinzuzufügen, daß an sie im normalen Falle auch die genau entgegengesetzte Tendenz geknüpft ist, welche ich Tendenz zur „Gegenahmung" nennen will.*) So wenig wir irgend etwas betrachten können, ohne daß es für uns eine Aufforderung enthielte, uns in seine Eigenart hineinbeziehen zu lassen, so wenig betrachten wir jemals faktisch, ohne sogleich dieser Aufforderung die uns eigentümliche Art der Innenbewegung, unsere „Persönlichkeit", d. h. unsere Lebens- und Abstammungsgeschichte entgegenzusetzen. So wenigstens verhält es sich im praktischen und faktischen Leben, obwohl auch hier der Grad von Oppositität oder Suggestibilität, das Vorwiegen von Mitahmung oder Gegenahmung in verschiedenen Lagen und Fällen verschieden ist und Mensch von Mensch wesentlich unterscheidet. Aber dem künstlichen oder toten Gebilde gegenüber liegt das anders. Wofern ich mich ihm gegenüber nicht stumpf und indifferent verhalte, gebe ich mich ihm ebenso willig hin, wie ich mich etwa im Gebete Gott hingebe, indem das scheinbar sympathische, soziozentrische Fühlen hier zugleich einen rein egozentrischen, idiopathischen Inhalt hat. Ich bin es, nur ich, der im ästhetischen oder religiösen Verhalten sich selber fühlt und bejaht, freilich potenziert und verobjektiviert und in Gott zur ganzen Welt erweitert. Darum sind Religion und Kunst

*) Vergl. zu den Bemerkungen über Mit- und Gegenahmung auch das erste Stück des sechsten Kapitels über „die beiden Urtendenzen".

zunächst unsoziale, unethische Mächte. Und daher wirken in ihnen die beiden gewaltigen Anreize, welche alles ästhetische und religiöse Erleben charakterisieren: das Gefühl der Freiheit und das Gefühl der Machterweiterung. Im sozialen Leben bin ich im Ausleben behindert durch das Dasein der andern; und der Tendenz, meinen Zustand auf andere zu übertragen, wirkt sofort die gleiche Tendenz aller fremden Seelen entgegen, welche in mich auf Schritt und Tritt Präokkupationen und Suggestionen einfließen lassen. Im Ästhetischen und Religiösen dagegen bestimme ich das Objekt von mir aus. Ich erlebe am religiösen Objekt eine volle, am künstlerischen eine halbe Widerstandslosigkeit. Denn der Glaubensgegenstand ist nur mein eigen Leben, d. h. das als lebenfördernd begehrte, „überwertete" Stück meines Ichs, welches ich aus mir herausstelle und anbetend ergreife. Der künstlerische Gegenstand aber ist ein auf meine Seele ausgestellter Wechsel, insofern mir lediglich durch Formen und Forderungen des Objekts bestimmte Einstellungen und Bahnen des Fühlens vorbestimmt werden. In beiden Fällen aber erlebe ich eine relative Widerstandsunfähigkeit im Gegensatz zu der wirkenden Welt des Kampfes, in der sich meinem Willen auch sofort ein andersfordernder Wille entgegensetzt und mich zu Selbstbesinnung und Selbstbewußtheit nötigt. Selbstbewußtheit aber ist allemal psychische Hemmung, d. h. Schmerz und Gezwungensein, während ich den Gebilden des Glaubens und der Kunst gegenüber eine bewußtseinsfreie Leichtigkeit und Ungebundenheit, eine Verstärkung des Eigenlebens und der subjektiven Machtsphäre erfahre, wie niemals gegenüber einem lebenden und wollenden Wesen. Dieser Tatbestand gibt wohl die letzte psychologische Begründung jener biologischen Theorie, welche an der Kunst wesentlich den Charakter des Spieles betont. Auch die Katze, die mit einer Garnspule spielt und ihr dabei offenbar die Rolle einer fliehenden und widerspenstigen Maus zuweist, erfreut sich an der

Widerstandslosigkeit des Objekts, an dem sie, ohne zu neuen Anpassungen genötigt zu werden, die ihr geläufige und eigentümliche Lebensbetätigung hemmungslos auslassen kann. Sobald nun aber das Spiel „ernst" wird, ist sein ästhetischer Zauber erbarmungslos dahin. Darum scheint mir auch Richtiges in der Theorie zu liegen, die den Untergang der Tragödie verkündet. Nicht deswegen, weil wir, wie viele Ästhetiker sagen, schließlich zum Vergnügen am Tragischen zu glücklich, sondern weil wir zu ernst geworden sind, um Vorstellungen des Leidens, Hungerns und Sterbens noch mit anderen Gefühlen vollziehen zu können, als mit dem Wunsch, diese Not schleunig abzustellen und tapfer zuzugreifen im Kampf gegen das soziale Elend. Es läge allemal ein Rest Grausamkeit darin, wenn wir gegenüber dem hilflosen Elend zur Freiheit des Spiels und ästhetischer Beschaulichkeit bereit wären, ohne uns beeinträchtigt und im besten Menschentum vergewaltigt zu fühlen. Freilich wird diese gegen die Tragödie gerichtete ethische Instanz vielleicht dadurch wieder anulliert, daß wir eben nicht am Traurigen in der Betrachtung Freude spüren, sondern an dem, was uns durch das Traurige hindurch zu Gemüte geführt wird: das Wertvolle, Tüchtige, Liebenswerte dessen, der leidet. Und je nach „Temperament" wird die Aufmerksamkeit mehr an dem durch das Leiden Geoffenbarten oder an der Tatsache seines Leidens haften und mit Erhebung oder Entrüstung auf tragische Schicksale reagieren. Immer aber handelt es sich um Freuden im Erleben, nicht am Erleben des fremden Schicksals. Und dieses Moment kann man gegenüber der heute sehr verbreiteten Ästhetik des „schönen Scheins" und der inneren Nachahmung" nicht genug betonen. Aus ästhetischen Untersuchungen, wie sie Groß, Hartmann, Dessoir, Volkelt anstellen, müssen wir den Eindruck gewinnen, als ob ästhetische Freude nicht im naiven Erleben eines Gegenstandes, sondern im Genusse seines Vorgestelltwerdens bestehe, derart, daß ich neben dem ästhetischen

Objekt noch obenein seine von ihm abgelöste Vorstellung, seinen „schönen Schein" erlebe. Aber ich erlebe lediglich den Gegenstand und darum ist auch das Wort „Nachahmung" irreführend, welches allemal ein Abgelöst- und Bezogensein voraussetzt. Kunst ist anthropomorph, ist Fetischismus und Animismus und nicht andrer Art als alles Miterleben, durch welches allein wir von der Welt fremder Wesenheiten wissen, nur daß diese Mitlebung in einem Falle mehr durch die Eigengesetzlichkeit meines Wesens (d. h. des Niederschlages aller früheren Mitlebungen) und ein ander Mal mehr durch die Intentionen fremden Wesens, also heteronom bestimmt wird. Jedes ästhetische Prinzip aber, welches die ästhetische Freude statt aus dem Wesen des ästhetischen Gegenstandes, aus irgend einer Beziehung zwischen Subjekt und Gegenstand herleitet, ist auf völlig falscher Fährte. Das richtet sich besonders gegen die klägliche Theorie, welche aus den Tatsachen der „Illusion", aus einer vermeintlichen Schwengelbewegung zwischen Hingabe an das ästhetische Objekt und Rückkehr zum eigenen Lebensgefühl, zwischen Hingerissenheit und Selbstbewahrung, Mitgenommensein und Selbstbestimmung das ästhetische Vergnügen herleitet (Lange). Solche Relationen zum Objekt tragen in den naiven Genuß reflektive, bewußte Vorgänge hinein, die nirgendwo sind als in den Köpfen analysierender Ästhetiker. — — Zu unserer Herleitung der religiösen und ästhetischen Lust aus der relativen Widerstandslosigkeit ihrer Gegenstände möchte ich endlich eine Anmerkung nicht unterdrücken, welche sich vornehmlich gegen die Verklärung richtet, die in unsern Tagen allem Ästhetischen wohl als verschämten Ersatz für religiöse Emotionen zu teil wird. Das Ästhetische und Religiöse ist das Gegenspiel des Sozialen, in welchem der letzte Endzweck auch der Kunst, auch der Religion naturgemäß liegen muß. Die Verhimmelung der ästhetischen Werte als des Gipfels der Lebenshaltung, das Stehenbleiben bei religiös-ästhetischen Idealen, auf welche kein letzter sozialer

Zweck neuerlich sich aufbaut, schließt eine Verstärkung aller selbstgenugsamen und selbstgenießenden Antriebe der Seelen in sich. Eine gewisse Arbeits- und Kampfscheue, der Hang zu Bequemlichkeit und Kraftersparnis, die Neigung, starr und satt zu werden und auf einer gewissen Stufe stehen zu bleiben, hat von jeher hinter ästhetischen, religiösen, metaphysischen d. h. unethischen oder unsozialen Vorwänden erstarken mögen. Eine „Weltanschauung", die das Ästhetisch-Religiöse als letztes Ziel nahelegt, ja das ganze modische Geschwätz von „künstlerischer Kultur" und „ästhetischer Weltanschauung", dient schließlich immer der Erweiterung und Befriedigung, Tröstung und Beruhigung des Ich im Genusse idealer Objekte, denen gegenüber der Mensch sich reibungslos gehen lassen und bespiegeln kann. Leben und Wirklichkeit aber gewinnen solche ideellen Gewalten erst in Kampf und Schweiß praktischer Arbeit. — Das Leben sogenannt „ästhetischer" oder „religiöser" Naturen, — (am meisten im Gebiete der Musik, in welchem sich subjektives Fühlen am willkürlichsten ergießt) kann zu einer Art Nekrophilie entarten, zu einem unsittlichen Leben, das zur Erschlaffung aller Fortschritts- und Entwicklungskräfte des Menschengeschlechts führen müßte, wenn nicht die Ethik stets zur Kampfstellung gegen Kunst und Religion schritte, soweit diese nicht im sozialen Zwecke, d. h. in Lebenssteigerung und Lebenserhöhung ihre Erfüllung finden. . . .

Wir haben nun gesehen, daß Kunstgenuß keine „Erkenntnis" ist. Erkennen, Bewußtsein, Rationalität ist allemal geknüpft an das Vorhandensein von Gegensatz und Hemmung. Der ästhetische und religiöse Zustand aber ist gerade durch Hemmungslosigkeit charakterisiert. Das wache und wirkende Leben begegnet uns einerseits mit äußeren und fordert andererseits innere Hemmungen. Jene zeugen „Klugheit", diese „Sittlichkeit". — Aber dem toten oder ideellen Objekt gegenüber können wir uns gehen

lassen. — Dies meinte schon die Aristotelische Katharsis, wenn sie die Hingabe an den Bühnenvorgang auffaßt als „Erleichterung von den in uns latent liegenden Affekten, bei welchen wir uns entäußern und wiederfinden, wie in einem reinigenden Gewitter". — Im gemeinem Leben ist die Intelligenz ein Damm wider die Furcht, das „Sittliche" ein Damm wider Mitleiden; in der Kunst dagegen gelangen die psychologischen Grundlagen aller Logik und Sittlichkeit, nämlich eben diese Uraffekte Furcht (d. h. Hoffnung) und Mitgefühl zu ihrem ungeschmälerten Recht. — — Neben dem ersten Grundirrtume Schopenhauers, daß Kunstgenuß ein „kontemplatives Erkennen" der Dinge sei, stand nun ein zweiter Grundgedanke, nämlich die Lehre, daß in der ästhetischen Anschauung die Identität von Ich und Gegenstand vollzogen und die Zwiespältigkeit der Erfahrungswelt in Bewußtseinsich und Bewußtseinsinhalt aufgehoben werde. — Dieser Gedanke ist richtig und unrichtig. — Es wäre aussichtslos, wollte man fragen, ob im ästhetischen Betrachten der Gegenstand in uns oder wir in den Gegenstand hinüberwandern, ob mehr wir durch den Gegenstand oder dieser durch uns bestimmt und gebunden werde. — Wir sind gerade so stolz wie der Felsen stolz ist, den wir betrachten, aber auch nicht stolzer. Wir flattern trotzig im Sturm in den Wipfeln winddurchschüttelter Wettertannen. Wir wiegen uns wohlig im lieblichen Blätterwerke der Birke. Wir neigen mit der Weide traurig zum Bach und sind so trübe wie der Regen, so heiter wie der Sonnenglanz. Nun aber ist keineswegs diese antropomorphe Einsfühlung, die wir überall an uns vorfinden, schon an und für sich ein als ästhetisch wertvoll empfundenes Erlebnis. Es mag ja immerhin sein, daß schon die bloße Tatsache des Schauens lustbringend ist, weil es sich dabei um die primitivste, natürlichste, gewohnteste Art unserer Betätigung handelt, welche wie jedes widerstandslose Ausüben natürlicher Leistungen beseligend wirken muß; und weil wir ferner in diesem ästhetischen Verhalten uns selber

und die Eigengesetze unseres Organismus in die Dinge hineintragen und als vermeintlich objektive Gesetzmäßigkeit in ihnen immer nur das wiederfinden, was sich an uns als lebenbefördernd und zweckmäßig geoffenbart hat. — So hat z. B. die Musik ihr Urbild an der menschlichen Stimme; haben Harmonie, Symmetrie, Rhythmik, Proportion ihr Urbild an biologisch erprobten psychophysischen Gesetzen unserer Eigenart. Aber gleichwohl wäre das ästhetische Erlebnis nicht an und für sich mit dem Stempel des schönen, idealen Erlebnisses gekennzeichnet, wenn nicht noch seine Alternation mit andern Arten des Erlebens hinzukäme. — Das Kind oder der Naturmensch bevölkern ebenfalls alles und jedes mit Seelen, Leidenschaften und Geistern, gleich ihren eigenen; aber sie wissen nichts von jener ästhetischen Feiertagsstimmung, von der Unschuld, Weltferne und Idealität, welche uns umfließt, sobald die ersten Klänge einer Ouvertüre erklingen, ein Theatervorhang in die Höhe rauscht, oder wir in die Welt eines Bildes treten, welche durch den Rahmen gegen die gewohnte Welt abgegrenzt wird. Und zwar darum nicht, weil die ästhetische Apperzeption für Kind und Naturmensch die einzig mögliche Art ihres Auffassens ist, und sie noch keine anderen Auffassungsarten ausgebildet haben, denen gegenüber diese auf die Stufen des „Elementaren", „Primitiven" herabgedrückt wurde. — Wir haben eine alte Linde vor uns. Die können wir betrachten mit der Erwägung, wie viel Klafter Brennholz sie liefern mag. Wir können darüber reflektieren, daß man sie binnen drei Stunden in Druckpapier umwandeln kann, auf welchem ein lyrisches Gedicht über ihre verschollene Schönheit steht. Wir können sie auch besichtigen in der Absicht, pflanzenphysiologische Gesetze zu beobachten, oder etwa um sie zu klassifizieren. Und endlich könnten wir erforschen, ob sie an ihrem Standort nützlich oder schädlich sei. Aber ich tue nun nichts von alledem. Ich frage nicht nach Nutzwert, nach Zukunft oder Lebenseffekt, sondern betrachte den Baum rein um seiner selbst

willen. Und soweit ich das ungewohnterweise tue, erlebe ich an mir seine „Schönheit". — Darum haftet auch am Schönen ein unpraktischer, unnaiver, romantischer Charakter. Ein Zug von Heimweh, Sehnsucht, Wehmut. Ähnlich wie wenn ich in der Phantasie vergangene und eben darum auch einfache, übersichtlich gewordene Zustände meines Vorlebens reproduziere. — Unser Leben wird für gewöhnlich so ausschließlich von utilitarischen Tendenzen gelenkt, alle Gegenstände sind dadurch, daß wir gewöhnt und gezwungen werden, ihr Dasein auf uns zu beziehen, d. h. sie ausschließlich ihrem „Funktionswerte" nach gelten zu lassen, in ihrem Substanzwerte so von uns abgerückt, daß ein Vergessen unserer Lebensstellung dazu gehört, wenn wir die Gegenstände um ihrer selbst willen beseelen und die mit Recht dominierende ethische durch die ursprüngliche, ästhetische Weltauffassung ersetzen sollen. Die Leteflut, in welcher wir alle einst gedankenlos gelebt haben, wird nun zum Verjüngungsquell und reinigenden Weihebade gegenüber dem Staub und der Unrast des sozialen Lebens.*) — Ob nun aber in diesem verjüngenden und selbstvergessenen Untertauchen in die Dinge der Mensch seine Seele hingibt oder empfängt, — das zu erfragen scheint mir willkürlich. Denn unser Leben ist Kampf zwischen Mensch und Dingen, und wenn es nur unser Leben ist, was die Welt der Objekte lebt, so löst sie doch wiederum all dieses Leben durch ihre Eigenart aus uns heraus. — Eben darum ist es so gewichtig, mit welchen Gegenständen wir uns umstellen, welche Tapeten, Farben, Stühle und Schränke uns umgeben, welche Lampe wir brennen, welche Kleider und Schuhe wir tragen und aus was für Geschirren wir essen. Die Gegenstände unserer

*) Der Gegensatz von Substanz- und Funktionswert oder (wie wir ihn auch wohl bezeichnen) von Faktwerten und Aktwerten, zieht sich als fundamentale Voraussetzung durch alle zehn Vorträge; er wird ausdrücklich formuliert im zweiten Stück des letzten Kapitels.

Hauseinrichtung sind wie das Symbol unseres Namens für das Leben Richtung gebend, weil Dynamik, Tempo, Rhythmik der Seele sich von selbst auf sie einstellen muß. — Darum beruht der „gute Geschmack" darin, daß wir aus der unendlichen Fülle möglicher Schönheit das akzeptieren, was wir gerade unserem Wesenszweck und unserer Eigenart assimilieren können, was sich unserer individuellen freigewählten Lebenshaltung anpassen läßt. Dies eben ist das Wesen des „Stils". Darum sind die Keime eines neuen Stils dort am ehesten zu suchen, wo neue Bildungen und Formationsgesetze sich aus neuen wirtschaftlichen Bedürfnissen heraus bewußt zu entwickeln beginnen, wie z. B. im Bau der Bahnhöfe, im Brückenbau, in der Anlage von Hochöfen und Fabriken. Der Anblick mächtiger Dampfschiffe im Hamburger Hafen, der großen Markthallen von Berlin, selbst des Tietzischen Warenhauses in München verschafft mir ein reicheres ästhetisches Vergnügen als der Gang durch eine Akademie, in der die Abgüsse der edelsten Meisterwerke kopiert werden; ähnlich wie der Besuch eines Variététheaters mir lieber ist als die schlechte Maskerade unseres klassischen Jambendramas. Von innen heraus entwickelte Werkformen, Unterordnung des Ornamentalen und Dekorativen unter das Konstruktive, dauerhafte Rohstoffe, Ehrfurcht vor dem Material und vollendete Technik, das sind die Spuren einer neuen, uns eigentümlichen Schönheit, welche alle Kunst künftig dem Leben dienstbar macht. Es ist „stillos", wenn das Kleid nicht zum Menschen, die Ausstattung nicht zum Zwecke des Raumes paßt, wenn Gebrauchsgegenstände und Möbel Kunstwerke für sich selber werden, die dem Leben aufgeklebt sind und mit denen sich der Mensch maskiert oder dekoriert. Wir sollen fragen, ob die Farbe, die wir tragen, unsere Farbe und die Bauart unseres Hauses unser Stil sei. So sind etwa die edelen Formen des Barock oder der Gotik nur zu verstehen aus den wirtschaftlichen Bedingungen einer bestimmten Zeit, aber sie sind

nicht berechtigt, wenn sie andersartigen Lebensordnungen aufgepfropft werden. Wir aber bauen heute Zinshäuser mit dem Charakter einer mittelalterlichen Burg. Wir stellen römische Triumphbögen in Straßen, durch welche elektrische Bahnen rasseln, verzieren Landhäuser, um welche die deutsche Linde rauscht, mit stilisiertem Akanthusblatt und geben Warenhäusern die Fassade eines Renaissancepalastes. Und der Grund dafür liegt darin, daß unsere Gefühle und unsere Erkenntnisse noch auseinanderfallen. Unsere Gedanken, Ziele und Begriffe gehören schon einer neuen Zeit an. Aber das, was wir „schön" nennen und was unser Gefühl ergreift, das haftet fest an Vergangenheiten, in denen wir mit unserm „Gemüte" noch verankert liegen. Und nun ist unsere Aufgabe diese: unsere Gefühle an die Erkenntnisse anzupassen, d. h. aus Erkenntnissen neue Gefühlsniederschläge werden zu lassen.*) — Veränderte Lebenslagen müssen schließlich veränderten Geschmack erzeugen. Denn die Seele steht im innigsten Konnex mit all ihren Umgebungen. Nichts ist ihr gleichgültig, nichts verloren. Keine Wahl eines Gebrauchsgegenstands, keine Begegnung, kein Augenblick. Alles nimmt von unserem Leben und formt dafür das Leben unserer Seele. Noch aber sind wir nicht an die neuen Lebensgewohnheiten und Wirtschaftsformen genügend angepaßt, um gefühlsmäßig ihre Schönheit billigen und das ästhetische Fühlen auf die veränderte Praxis einstellen zu können. Auch Schopenhauer ist als Ästhet nur ein Kind veraltender Wirtschaftsformen. ....

Wenn nun aber der Gegenstand des künstlerischen Genießens unser Gegenstand, d. h. unser Wille und Leben ist, so bleibt eine gewaltige Frage bestehen, welche Schopenhauer unbeantwortet ließ. Welches ist denn der Gegenstand im künstlerischen Genießen?

---

*) Vergl. hierzu das im dritten Kapitel über das „Gesetz der ungleichen Tempos" Gesagte. S. 99.

Der „empirische" Gegenstand, d. h. das einmalige, zufällige, historische Objekt ist es nicht! Und ebensowenig ist es das „Prototyp", die „Platonische Idee" eines Dinges. Wir haben z. B. einen nackten Menschenleib vor uns, etwa einen unschönen, alten, verkümmerten Menschenleib. Was genießen wir denn nun eigentlich an ihm als künstlerisch schön? Ist es dieser Leib als Leib, den wir schön finden? Das kann ja so sein, aber braucht nicht so zu sein! — Oder ist es vielleicht, wie ein feiner moderner Kunstkenner behauptet, überhaupt nicht Freude am Gegenstande, die uns im Betrachten von Kunstwerken ergreift, sondern eine „Lust am Können des Künstlers", ein „Vergnügen an der überlegenen Fähigkeit eines Mitmenschen"? — Ich meine, diese Theorie, welche den ästhetischen Vorgang in eine Reflexion über den Gegenstand verlegt, in ein Wissen darum, daß dies Lied, dies Bild, diese Symphonie die „Leistung" eines besonders begabten Menschen sei, ist ganz verfehlt. Ich meine, die Freude am Schönen bezieht sich niemals auf die Person des Schaffenden. Sie ist immer ein objektives Vergnügen am Gegenstande. Es ist vor manchem Bilde geweint und manches Volkslied gesungen worden, ohne daß jemand nach ihren Schöpfern gefragt hätte. Aber freilich, wo nun der Gegenstand des Genusses zu suchen sei, d. h. wo der Blickpunkt der Apperzeption im Genusse des Schönen zu liegen komme, diese Frage muß von Fall zu Fall verschieden beantwortet werden. — Eine Plastik könnte z. B. unser Entzücken erregen, wenn sie, wie die größten griechischen Kunstwerke, völlig absieht von allen seelischen Inhalten und nur Ausdrucksformen höchster Gesundheit und Geschlossenheit, vollendet schöne Leiber uns vor Augen stellt. Ein ander Mal dagegen wird der Leib nur die Rune eines dahinter stehenden Erlebens sein. So kann z. B. ein Porträt der Ausdruck eines langen Menschenlebens werden. Das Porträt der Mutter Rembrandts, ein altes verwittertes, runzliges Gesicht, ist wie ein Kontobüchlein,

in welches ein ganzes Leben all seine Sorgen und Schulden eingetragen hat. Ein ander Mal wiederum ist es nicht das Symbol des Lebens, sondern der Formenausdruck eines einmaligen momentanen Zustandes — wie etwa beim Farnesischen Stier oder beim Laokoon —, was uns im ästhetischen Anblick ergreift. Und durch den Wechsel und die Variation des Gegenstandes (während äußerlich vielleicht der selbe Vorwurf, das gleiche Modell, das nämliche Sujet benutzt wurden) unterscheiden sich Kunstrichtungen und Temperamente. Man bedenke, wie verschieden der gleiche Vorwurf z. B. in der südländischen oder nordländischen Malerei, bei Italienern oder Niederländern zu erscheinen pflegt. In der südlichen Luft drängt sich Selbständigkeit, Begrenztheit und Abgehobenheit der Formen, die scharfe Umrissenheit der Gegenstände der Aufmerksamkeit anders auf, als im Norden, wo das Auge die Dinge im Ambiante verschwommen und von atmosphärischen Gebilden umschleiert sieht. Darum würden die Maler der worpsweder Heide oder der flandrischen Kanäle vor den sonnig klaren Olivenwäldern und Rebenhügeln Italiens versagen, darum wäre Böcklin nicht im regenreichen Schottland, Whistler oder Manet nicht in Rom oder Florenz auf die ihm eigentümliche Höhe gelangt. Hier entscheiden Intensitäten des Lichtes, dort die Wellenlängen der Farben, und Kenner, welche wie Muther die subjektiven Gefühlswerte des Farbigen oder gleich Ruskin oder Hildebrand die objektiven Gesetze optischer Form bevorzugen, werden niemals einander völlig verstehen. Eine sinnliche Kunst wie die Besnards, eine seelenhafte wie die Leempoels, eine geistige wie die Rodins fordern ganz verschiedene „psychische Einstellungen". Bald liegt der Blickpunkt im Emotionellen bald im Objektiven, und die grauenhafte Verwirrung all unserer kritischen Grundsätze hängt daran, daß es ohne intime Studien ganz unmöglich ist, den spezifischen Blickpunkt neuer Werke zu erfassen. Daß nun aber der Gegenstand des Kunstwerkes nicht als der einzelne

historische Gegenstand, nicht in seiner „Diesheit" wie Hegel sagt, sondern als Repräsentant und Vehikel „eines Irgendetwas" in Betracht kommt, das erfahren wir vor allem dann, wenn der Künstler nicht ein sinnfälliges Objekt, sondern eine Stimmung verkörpern will. Malt er etwa die „See im Sturm" oder eine „Landschaft im Gewitter", so will er nicht einen bestimmten Streifen Nordsee, nicht eine Landschaft mit Bäumen, Häusern und roten Dächern wiedergeben, sondern das Meer ist Sturm, und die Landschaft lebt als windgeschüttelt, regendurchnäßt, wolkenverhangen, d. h. als Repräsentant des Erlebnisses „Sturm" oder „Gewitter". Endlich aber hängt es auch vom Materiale ab, ob die sinnliche Auffassung vorherrschen, oder aber ein Deutungsakt entscheiden soll, welcher durch das Transparent sinnlicher Gegenstände auf das dahinterstehende, in Gegenständen symbolisierte Leben blickt. So wird eine Figur aus Wachs oder dem Materiale Palissys mehr das unmittelbare sinnlich gegebene Objekt wiederspiegeln müssen, während Bronce oder Marmor mehr die „Bedeutung" des Gegenstandes, d. h. die in ihm investierte Lebensstimmung und Lebensrichtung nahebringt. In der Blütezeit der Antike ist die schöne Nacktheit in anatomischer Korrektheit der Selbstzweck. In der spätattischen Kunst, etwa in den Pathosgruppen, soll der Leib affektive Momente zum Ausdruck bringen, und vollends von den Hellenisten wird der Körper als Durchgangspunkt für seelische Ereignisse verwendet. Überall aber — nicht nur in den bildenden Künsten — kommt es auf die Koinzidenz des Kunstwerkes mit der Absicht, d. h. mit dem Zwecke an. Wo z. B. der Plastiker einen Vorwurf behandelt, bei welchem die Nacktheit nur ein Mittel sein darf, um ein besondersartiges Geistesleben zu verkörpern, da wäre es verfehlt, in auffallender Weise die Aufmerksamkeit auf den Körper als Körper zu lenken.*)

*) Darum auch sind keine Werke unerträglicher, als jene, welche das Mittel zum Zwecke machen und denen man anmerkt, daß der

Dies ist wohl der Grund, weswegen unsere Denkmäler für Dichter und Gelehrte noch barbarisch sind. An Männern des Geistes kann nur der Kopf, zumal Stirn und Auge und allenfalls die Hand als Ausdrucksform der feinsten und geistigsten Seite des Menschen in Betracht kommen; bei unseren üblichen Dichterdenkmälern aber sieht der Beschauer auf einem meterhohen Piedestal ein paar in modernen Hosen steckende oder von römischer Toga umwallte Beine und sodann noch einen Rumpf, auf dem schließlich ein schwer erkennbarer, meist recht schematischer Kopf sitzt. An dem berühmten Standbild des Marc Aurel z. B. drängt sich uns auf, wie verfehlt es ist, einen beschaulichen Weltweisen in monumentaler Pose auf ein kriegerisches Roß zu setzen, während doch seine Nachbildung durch Verrocchio, die den Colleoni über ein Schlachtfeld blickend zeigt, schön und sinnvoll wirkt. Unsere ästhetische Zweckidee aber, unser Grundprinzip, daß im Kunstwerk allemal die Angepaßtheit der Ausdrucksformen an den Zweck über den Wert entscheide, kann nun freilich zu groben Mißdeutungen führen und hat dazu verführt. Man hat z. B. behauptet, daß jeder gemalte oder gemeißelte Gegenstand gleich wertvoll sei, wenn er nur vollkommen die seinem Schöpfer vorschwebende „Idee" zum Ausdruck bringe, daß also nur die Gediegenheit in der Wiedergabe einer künstlerischen Idee, nicht aber der Inhalt dieser Idee im Ästhetischen entscheidend sei. Man sagte, es könne ein gut gemaltes Stillleben so wertvoll sein, wie ein Historienbild, und ein gut gemachtes Bund Radieschen so wertvoll wie ein ganzes Feld voll Blumen und Korn. Das sind Meinungen, die von seiten fanatischer Formästhetiker nicht selten geäußert werden. Es wird von ihnen behauptet, „Kunst komme von Können" und der

Künstler, indem er schuf, „Probleme lösen" wollte, seien das nun anatomische, optische, koloristische oder sonstwelche „Probleme". Kein Spruch ziemt besser über den Ateliers, als das tiefsinnige studere destruit, studuisse construit.

Kunstwert hänge daran, daß ein Künstler schaffen könne, was er will, d. h. daß Mittel und Absichten zueinander harmonisch sind. Darum könne ein guter Schweinemaler ebensoviel wert sein, wie ein guter Porträtist, denn nicht der Inhalt einer Arbeit als solcher, sondern die Angemessenheit der Ausdrucksmittel zu dem Inhalt, nicht die Frage, was dargestellt ist, sondern die Frage, ob das Dargestellte in sich vollkommen sei, müsse in den schönen Künsten entscheiden. Nun ist es freilich wahr, daß ein guter Schweinemaler mehr wert sein kann, als ein schlechter Porträtist; aber ebenso wahr, daß der ästhetische Genuß nichts mit der Bedeutung des Künstlers, sondern mit der Bedeutung des Gegenstandes zu tun hat; und darum ist es nicht richtig, daß ein gut verkörperter Krautkopf uns so viel gelten dürfe, wie eine gut verkörperte Landschaft. — Hier wäre vor allem zu bedenken, daß hinter der Tatsache der Einfühlung die Tatsache der Komplikation steht zwischen Dingen und Gefühlen, d. h. den Urteils- und Vorstellungsniederschlägen, die aus uralter Erfahrung sich an die Wahrnehmung der Dinge geheftet haben. Jeder Gegenstand ist eine Kryställisation gewesenen seelischen Erlebens. Die Kunst aber ist keine selbständige Macht und ihre Zwecke sind nur relativ absolute Zwecke, welche sich schließlich dem Systeme menschlicher Zwecke überhaupt eingliedern, d. h. solchen Werten, welche wir Menschen nicht mehr willkürlich ergreifen, sondern die das Leben an uns erzeugt und vollzieht, mögen wir sie nun anerkennen wollen oder nicht. Für Höhe und Fülle des Lebens aber haben Landschaften und Krautköpfe, Schweine und Bildnisse bedeutender Menschen eben sehr verschiedene Bedeutung. Und da nun der ästhetische Wert kein absoluter Wert ist, sondern durchweg von sozialen Werten getragen und bestimmt wird, so ist es nicht wahr, was enragierte Nurkünstler oder Formästhetiker sagen, daß die Wohlgefälligkeit für Auge oder Ohr, daß technische Vollendung unsere Freude am „dar-

gestellten Stück" zu bestimmen habe.*) Es gibt kein ästhetisches Vergnügen ohne dahinterstehende soziale Zwecke. Aber wir haben als „Zweckästhetiker" eben zweierlei Zwecke zu unterscheiden. Erstens den partiellen Zweck, d. h. die „Idee" des Kunstwerks. Und zweitens den menschheitlichen Zweck, der nicht mehr innerhalb des Rayons der Kunstwerke liegt, wohl aber die Stellung des ästhetischen Rayons selber bestimmt, denn jeder ästhetische Wert ist zugleich ein sittlicher Wert und jeder sittliche Wert ist zuletzt eine biologische Tatsache. Wenn wir nun freilich von dem menschheitlichen Charakter der ästhetischen Werte absehen und diese Werte lediglich in ihrer eigenen Sphäre betrachten, dann finden wir, daß sie durch ein einziges Prinzip charakterisiert werden. Sie zeigen nämlich allemal eine große Fülle von Verschiedenheiten und Gegensätzen einheitlich bezogen. Und somit entscheidet über den ästhetischen Wert zweierlei. Erstens der jeweilige Grad der „Vollendung", d. h. der Vereinheitlichung im Sinne eines vorschwebenden, bedeutsamen Beziehungs- oder Einheitspunktes. Und zweitens die difficulté vaincue, d. h. die Fülle von

*) Daß auch das Abstrakt-Intellektuelle am Kunstgenusse mitwirkt, zeigt sich zumal an den Leistungen der angewandten Kunst. Ich möchte hierfür folgendes Beispiel anführen, welches ich kürzlich gesehen habe. Es war ein einfacher Kerzenhalter. Der Teller des Leuchters stellte Meeresboden dar mit vielerlei seltsamen Naturformen. Diesem Meere ist die kleine Seejungfer entstiegen. Der breite schwer aufliegende Fischleib bildet die massige Unterlage des Leuchters. Das gegabelte Ende des Schwanzes formiert den Leuchtergriff. Der Fischleib aber geht über in den nackten Oberkörper einer jungen Frau. Ihr zartes Köpfchen wird vom langen, wirren Haar umflattert. Die halbblinden Augen sind sehnsüchtig zum Himmel gewendet. Die Arme krampfhaft gestreckt. Die mageren Finger umklammern einen Lotoskelch, welcher zum Aufstecken der Kerze dient. Dies ist die schönste Darstellung der aus Tierheit erstiegenen Menschenseele zu dem Licht, welches sie trägt und doch nicht fassen kann; im glücklichen Gleichmaß konstruktiven Zwecks und dekorativer Gestaltung.

Beziehungen, Kontrasten, Differenzen, welche in einem Kunstwerk einheitlich gebunden oder überwunden sind.

Hierin aber liegt ein neuer Hinweis darauf, daß man den „Zweck", die „Idee", den „Gegenstand" des Kunstwerkes kennen muß, wenn man das Kunstwerk verstehen will. Man muß wissen, wo denn eigentlich der Beziehungs- oder Einheitspunkt eines jeden Kunstwerkes zu suchen sei. Es kommt häufig genug vor, daß ein Bild, welches eine koloristische, optische Aufgabe hat, nach perspektivischen, räumlichen Gesichtspunkten beurteilt wird, oder daß ein Werk, welches eine Raumfrage vollkommen löst, nach Gesichtspunkten der Farbe betrachtet wurde. Man kann z. B. leicht die großen klassischen Meister Italiens herabsetzen, wenn man lediglich das malerische Moment ihrer Werke analysiert oder die bewundernswerten Meister des modernen Impressionismus, wenn man sie nur in Hinblick auf die Forderungen der Raumkunst betrachtet. Nehmen wir an, Eugène Carrière, dessen seelenvolle, unsere plumpe Deutlichkeit überwindende Kunst hier in Dresden zur Entfaltung kam, male uns die Stimmung auf einer Bühne, den Katzenjammer im ersten Morgengrauen, das Erwachen nach vertobtem Feste. Ein unbestimmter verträumter Schleier hängt über dem Bilde; Dünste des Weins und Zigarettenrauch. Im grauen Zwielicht sehen wir nichts als das herabhängende Bein einer verspäteten Bakchantin, die inmitten zertrümmerter Champagnergläser und halbzertretener Rosen in einem armseligen Lehnstuhl entschlummert ist. Wir sehen nichts deutlich als dieses mit Trikot bekleidete Bein, denn die ganze übrige Gestalt des Mädchens verschwimmt in Nebeln. Und an dieses Bein, an die Frage, ob es wohlgefällig oder ob es häßlich, richtig oder unrichtig gezeichnet ist, klammern sich nun unwissende Kritiker, als sei der Gegenstand des Malers gewesen, das Bein einer Ballettänzerin zu malen. — Man frage sich aber, worin in Kunst und Literatur die Tätigkeit der Leute besteht, welche sich stolz als Kunstkritiker oder Literaturpsychologen

zu bezeichnen lieben? — Sie müssen vor allem das herausfinden, was ein Kunstwerk oder ein Künstler nicht hat. Sie müssen Grenzen bestimmen, Negationen aufweisen, müssen Einen mit dem Andern und Alle mit Jedem totschlagen. Um ein beliebiges Beispiel herauszugreifen: Es ist eine nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß die Eigenschaften, welche ein naiver Volksdichter, etwa Rosegger, besitzt, nicht die eines späten, subtilen Verskünstlers, etwa Mallarmés, sein können, daß man die brütende Leidenschaft und Schmerzhaftigkeit Hebbels nicht bei Paul Heyse und die feine akademische Linie Heyses nicht bei Liliencron finden wird. Hat man nun aber einen oder andern dieser Männer zu „beurteilen", dann verfährt man am besten nach dem beliebten Rezept, welches Ovid zu Beginn seiner Metamorphosen verwendet. Da möchte er nämlich gerne schildern, wie die Welt vor Weltbeginn beschaffen war, und da man über das Chaos schlechterdings nichts Positives sagen kann, so führt er in rauschendem Redestrom alles auf, was eben nicht da ist: „Noch keine Mutter nährte den Säugling, noch kein Lehrer lehrte den Schüler, noch schied sich nicht festes Land von Gewässern, und am Himmel strahlte keine Sonne". So nun kann man auch „Kunstkritik" treiben! Man bedauert bei Heyse, „daß ihm die elementarische Leidenschaft fehle", welche man doch bei Hebbel in so reichem Maße finde. Oder man konstatiert bei Hebbel, daß er in bezug auf Heysische Grazie und Zierlichkeit wohl unbedingt zu kurz gekommen sei. Man vermißt bei Mallarmé „volkstümliche Frische und Naivität", aber bedauert hinwiederum vor dem Primitiv-Volkstümlichen, daß es verfeinertem Kunstverstande gar so wenig biete. — Kurz, man hat in seiner Macht, wenn jemand guten Rheinwein kredenzt, nachzuweisen, daß das nie und nimmer Schaumwein sei. Und bietet er Schaumwein, dann kann man allenfalls eine Dissertation darüber schreiben, daß dieser Schaumwein als Schreibtinte sich nicht verwenden

lasse.*) ... Dies alles aber zeigt Ihnen, wie wichtig es ist, den Gegenstand, d. h. den spezifischen Blickpunkt eines jeden Kunstwerks klar zu erfassen. Wie sehr im Laufe historischer Entwicklung ein Gegenstandswechsel (zumal im Gebiet der bildenden Künste) vor sich gehen kann, das beweist etwa ein Blick in den einst so berühmten Lessingschen Laokoon. Da wird noch der Plastik die Aufgabe zugewiesen, eine auf dem Höhepunkt befindliche seelisch-körperliche Handlung im Augenblick dieses Höhepunktes statuarisch festzuhalten. Nun liegt freilich eine tiefe Wahrheit in der Konstatierung, daß der Plastiker, welcher stets nur einen Moment verkörpern kann, sich den Moment wählen wird, in welchem eine Abfolge von Geschehnissen gleichsam in ihrem Kulminationspunkt festgeronnen erscheint. So rühmte schon das Altertum an Myron, daß er in dem bekannten Diskobolen, im Öleingießer, in der Figur des Läufers Ladas, welcher sterbend am Ziele zusammenbricht, den „toten Punkt" getroffen habe, d. h. den Augenblick höchster Spannung, welcher dem entladenden Ausbruch der Katastrophe vorangeht. Nun aber versetze man im Geiste neben diese antiken Skulpturen etwa Werke Rodins! Welch ein erstaunlicher Wechsel im Gegenstand! Hier paßt nicht mehr der Lessingsche Ausspruch, daß die Plastik eine körperlich vollziehbare Handlung auf ihrem Höhepunkt zeige. Auch nicht die Schopenhauersche Meinung, daß der Bildhauer einen biographischen Typus in Marmor festhält. Hier handelt es sich um abstrakte, rein psychische Zuständlichkeiten. — Vor uns erhebt sich ein gewaltiger Klumpen Materie. Er scheint auszuschreien: „gebrochen vom Leben". Ein müd zermatteter Leib, ein Kopf, fast horizontal von der Schulter hängend, wie eine verwelkte geknickte Blume; graue Farbe, hängende verdorrte Blut-

*) Die Äußerungen über das Ovidische Rezept und die Kunstkritik habe ich herübergenommen aus meinem Essay über Detlev v. Liliencron. „Gesellschaft" 1902.

gefäße. Er nennt es: Bürger von Calais. Oder wir sehen, ohne daß wir deutlich sehen, einen Körper zusammengekrampft unter der Last unendlichen uferlosen Grübelns. Er nennt es: der Denker; es hieße besser: der Gedanke. Wir haben nichts als seelische Urverfassungen vor uns. Der Stoff, das Äußerlich-Gegenständliche, die Geschichte treten so in den Hintergrund, daß uns die Anatomie der Leiber, ihr ganzes empirisches Leben oder ihre Katalogbezeichnung vollkommen gleichgültig wird. Vor andern Statuen haben wir den Wunsch, sie leben zu sehen, hier aber haben wir das Erlebnis. Damit aber ist gesagt, daß zum Verständnis solcher Kunstwerke eben eine bestimmte, seelische Einstellung erforderlich ist. Wer hier etwa die Schönheit der Muskeln oder ein bestimmtes äußeres Geschehnis betrachtet, blickt am eigentlichen Gegenstande vorbei. Was uns aber ästhetisches Wohlgefallen eingibt, ist allemal die Adäquatheit der Ausdrucksmittel zum spezifischen Gegenstand.

Die hier vorgetragenen Gedanken scheinen mir für unsere Tage besondere Bedeutung zu haben. Sie geben einen Kompaß in Stürmen des Kampfes um moderne Schönheit. — Es streiten die ästhetischen Richtungen widereinander. „Sezessionisten" und „Akademiker", „Symbolisten" und „Veristen", „Realismus" und „Romantik". — Die alte Garde, welche im Bann der Tradition durch die bloße Tatsache des Ungewohnt- und Neuseins verstimmt wird, die Jugend, welche im Kampf gegen berechtigte Tradition durch bloße Neuheit geblendet wird, — sie befehden sich heute wilder denn je. Aber all ihre Streitfragen, ob Phantasie, ob Natürlichkeit, ob Zeichnung oder Farbe, Form oder Inhalt zu bevorzugen seien, bleiben unterhalb des Standpunktes unserer Untersuchung. Wir fordern von den Künstlern „Stil" und das heißt Einheitlichkeit. Diese aber besteht immer dann, wenn das Kunstwerk mit den von ihm adaptierten Mitteln

seinem „Vorwurfe“ gerecht wird. Es ist dabei zunächst vollkommen gleichgültig, ob ich ein Gedicht in Jamben oder in Trochäen schreibe, ob ich ein Drama im alten Rom oder in der Renaissance spielen lasse, ob ich Bismarck in Marmor oder in Bronze darstelle. — Aber, indem ich mich für dieses oder jenes Metrum, diesen oder jenen Stoff, für ein bestimmtes Material entscheide, bin ich gehalten, eine Summe von Vorschriften und Forderungen anzuerkennen, welche in der Eigengesetzlichkeit jedes Stoffes und jeder Form eben liegt und die ich anerkennen muß, mag ich nun wollen oder nicht. — Darum ist es eine ästhetische Naivetät, wenn Wilhelm Ostwald in seinen „Malerbriefen“ meint, daß die farbigen Kreiden das „künstlerische Material der Zukunft“ seien. Denn jedes Material inkliniert und prädisponiert für bestimmten seelischen Ausdruck und was ich in Aquarell darstelle, kann ich nicht „auch in Öl“ darstellen, sowenig wie sich das Gleiche graphisch „oder“ koloristisch sagen läßt. Was die moderne Kunst aber oft lähmt, ist eben ihr Mangel an Ehrfurcht vor dem Material und den spezifischen Gesetzen seiner Eigenart. Man betrachte primitive, ägyptische Skulpturen in ihrer rohen archaischen Gebundenheit. Wie viel mehr Ehrfurcht vor der eigenartigen Natur und Grenze des Steinblocks, aus welchem das vollendete Bild gleichsam heraustritt, liegt darin, als in modernen Werken, denen man anfühlt, daß dem Steine oder Holze etwas aufoktroyiert wird, was ursprünglich doch in Wachs- oder Tonmodellen gedacht war. Wir haben in allen Künsten volle Freiheit in der Wahl des Materials, des Ortes, des Zeitkolorits, des Metrums, der historischen Zusammenhänge. Aber haben wir gewählt, dann liegen in Zeit und Ort, Stoff, Metrum und Zusammenhängen Gesetze, die wir schlechterdings respektieren müssen. Hier gilt das deutsche Sprichwort: Beim ersten Schritte bist du frei; beim zweiten aber Sklave. Nämlich Sklave des ersten Schrittes. Für alle Künste aber ist wesentlich, daß

eine angeregte psychische Erwartung oder „Einstellung" im weiteren Verlaufe des Eindrucks nicht enttäuscht werde, daß ich B sage, wenn ich mich entschloß, A zu sagen. Daß ich eine einmal ergriffene Regel konsequent zu Ende führe, kurz, daß ich „Stil habe". Wir sind eben so geneigt, uns einmal in eine romantische und das andere Mal in eine bürgerliche Sphäre führen zu lassen, bald in der Welt des Märchens, bald im Alltag mit dem Künstler zu gehen. Aber der ästhetische Eindruck, den er hinterläßt, ist davon abhängig, daß er uns in der gewählten Sphäre auch zu erhalten vermag, daß er nicht etwa in das Reich der Poesie, Gewohnheiten und Trivialitäten des gewöhnlichen Lebens hineintrage oder daß er nicht umgekehrt „natürliche" Menschen so reden und agieren lasse, wie man eben in Wirklichkeit nicht zu reden und zu agieren pflegt. Hiermit deute ich zum Schluß auf ein ästhetisches Gesetz, welches ich zugleich für das oberste Gesetz des sittlichen Lebens halte. Es ist das „Gesetz des ersten Schrittes". — Jeder Anfangsakt eines Geschehens entscheidet über das ganze Geschehen, indem in ihm die Tendenz liegt, im Sinne der ein Mal eingeschlagenen Richtung zu beharren. Unsere ästhetische Billigung aber ist von einer Beharrung im Sinne der Erstbetonung abhängig. Wir nennen das den „Stil". Aber welcher von allen Stilen berechtigt, welche individuelle Nötigung die dauernde sei, danach zu fragen, wäre nutzlos. Denn der „Gegenstand" unserer Kunst ist schon nicht mehr Gegenstand in der Kunst unserer Kinder. . . .

Ich habe der Schopenhauerschen Ästhetik Rudimente der eigenen in großen Zügen entgegengestellt. — Der prinzipielle Gegensatz unserer Auffassungen liegt darin, daß ich im ästhetischen Erlebnis den höchsten Triumph und die letzte Bestätigung des Wollens suche, während Schopenhauer in ihm eine Leistung des beschauenden, vom Wollen abgelösten Intel-

lekts sieht, der den „ewigen Typus der Gegenstände" erkennt. Aber so verkehrt nun auch diese „kontemplative" Ästhetik sein mag, so liegt in ihr doch auch wiederum eine eigene psychologische Wahrheit. Die Kunst nämlich ist in der Tat gleichzeitig Ansporn und Beruhigung unserer Willens- oder Lebenstätigkeit. Sie ist auch Bändigung und Beruhigung des Willens. Zunächst vom Standpunkt des Künstlers aus. Dieser nämlich befreit sich von Spannungen und Hemmungen dadurch, daß er sie von sich abstellt, oder „verobjektiviert". Ein Kunstwerk ist allemal der Sarkophag eines gelebten Lebens, eine Abtötung, Abstreifung, Abstellung quälender und hemmender seelischer Erregung. — So wie jeder Affekt dadurch, daß er im „Ausbruch" für uns objektiv wird, auch bereits „abreagiert", so wie die Darlebung einer Leidenschaft uns von der Leidenschaft selber befreit, so erlöst künstlerisches Schaffen von Spannungen und Leiden, aus welchen alles künstlerische Schaffen erklärt werden muß. Ganz ebenso aber birgt auch für den Standpunkt des Betrachters das Kunstwerk eine Beruhigung in der Bewährung des Wollens. — Dieses aber erklärt sich m. E. aus jenem weittragenden psychologischen Gesetze, welches ich schon oben das „Gesetz der spezifischen Inauguration" (Initiierung) oder der spezifischen „Zumutung" genannt habe. Ich meine damit dieses: — Alles von uns Wahrgenommene, Vorgestellte, Gedachte „inauguriert", „initiiert" eine bestimmte seelische Stellungnahme, eine bestimmte Art des Sichfühlens oder „Zumuteseins". Und diese Stellungnahme ist entweder eine sympathische oder antipathische, ist Eros oder Eris, ist, um mit dem größten lebenden Ästhetiker Th. Lipps zu sprechen, „eine positive oder negative Einfühlung". Oder wie wir es unsrerseits nennen: Mitahmung oder Gegenahmung. Wir nehmen an allem objektiv Gegebenen Anteil oder aber lehnen es ab, d. h. wir leben entweder die uns begegnenden Ausdrucksformen und Symbole fremden Lebens in uns mit, oder setzen ihnen die uns

adäquatere Lebensbewegung fordernd entgegen. Und dieses geschieht, je nachdem die Mitlebung des Vorgestellten, Wahrgenommenen, Gedachten uns bestätigt oder aber uns bestreitet. — Nun aber haben wir im gemeinen Leben mit lebendigen Organismen zu tun. Lebendige Organismen aber haben ihren Eigenwillen, und der Ausdruck dieses Eigenwillens kann, indem ich ihn innerlich mitahme, jederzeit mit meinem Wollen kollidieren und mich zu bewußter Stellungnahme nötigen. Alle Lust des Lebens aber ist entweder soziopathische oder idiopathische Lust. D. h. sie ist entweder Lust im Miterleben eines andern mich steigernden Lebens, oder Lust im Aufoktroyieren meines dem andern heterogenen Erlebens. Wo ich aber weder im andern leben noch den andern in mich einbeziehen kann, da entsteht jene Hemmung des emotionellen Ablaufs, welche wir „Bewußtsein" oder „Wissen" nennen. Sie ist untrennbar an den „Eigenwillen" des andern geknüpft. Das Kunstwerk aber hat keinen „Eigenwillen", sondern nötigt lediglich meinen Willen in eine bestimmte Marschroute hinein, welche durch die Eigenart des Objekts festgelegt ist. Dieser Umstand aber scheint mir der ästhetischen Apperzeption ihre eigentümliche Stellung gegenüber jeder andern Art von Wahrnehmung zu verschaffen. Indem ich das Objekt als Objekt, d. h. ästhetisch betrachte, erlebe ich mich selber, gebunden an das Objekt. Und diese Widerstandslosigkeit des ästhetischen Gegenstandes läßt mich im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Erleben im ästhetischen Erlebnis ausruhen, während ich doch zugleich in ihm nur mich selbst erhöht und bestätigt finde. Die Kunst verwaltet somit die Erlösung des Individuums von sich selbst. Mein in seine Schranke gebanntes, armseliges, begrenztes Ich kann nur in ihr auf dem Wege der Mitahmung von Formen alle seine im Leben verkümmernden Möglichkeiten ausblühen und an allem Starkem und Gesundem, Lieblichem und Erhabenem „anteilnehmen". Damit aber ist nochmals auf die ungeheure Gefahr des ästheti-

schen Erlebens hingewiesen. Da das ästhetische „Schwelgen" eine tatenlose Selbstbetätigung, eine Befriedigung der Sehnsucht ohne Arbeit, d. h. ohne Bewußtsein und Widerstand ist, so ist wohl möglich, daß das ästhetische Erleben dem ethischen und intellektuellen Leben oftmals den Weg versperrt. Nur ein einziger Hemmschuh schützt uns vor der Erschlaffung im ästhetischen Verweilen. Das künstlerische Erlebnis muß zum religiösen Erlebnis hinüberführen. Der Mensch stellt Kunstwerke, Ideale, Normen und erträumte Paradiese vor sich hin, um sie faktisch zu erfüllen. Sie bezeichnen das beste Teil seiner selbst, das er in sich unterstreichen und verbreitern will und erreichen muß.

„Vor jedem steht das Bild, des, der er werden soll,
Bevor er das nicht ist, wird nicht sein Friede voll."

Sobald aber das ästhetische Gebilde von mir als religiöser Wert ergriffen wird, liegt darin schon die Tendenz, auch im praktischen Leben dieses Gebild zu verleiblichen. Die Kirche nennt daher den Gottesdienst mit Recht eine „Erbauung" oder „Auferbauung", mit einem Hinweis darauf, daß das uns vorschwebende geglaubte Ideal eben auch den Anstoß gibt, uns selbst im Sinne dieses Ideals seelisch umzuschichten. So liegt die tiefste sozialpolitische und praktische Bedeutung in Märchen, Phantasieen und Mythologemen, welche in den Schöpfungen der Kunst vorwegnehmen, was in praktischer Arbeit langsam erfüllt wird. Und wenn wir skeptisch sind gegen die Schillersche Ästhetik, welche lehrt, daß der Mensch „durch das Morgentor des Schönen in das Land der Erkenntnis schreite" und mehr noch gegen die Schopenhauersche, welche uns einreden möchte, daß die Auffassung des Schönen schon ein „intuitives Erkennen" sei, — so fühlen wir uns um so sicherer und hoffnungsfroher in dem Bewußtsein, daß die Kunst nicht, wie Schopenhauer will, an der Spitze, sondern am Beginne aller Kultur steht, als das Morgentor, durch welches die Seele eingehen soll in das Land der Tat. . . .

Fünftes Kapitel.

Die Schule Schopenhauers und Richard Wagner.

„Wer hat Recht? wer Unrecht? Es sieht ein jeder, wie er sieht und nicht anders sehen kann. Was dem Einen eine Mücke dünkt, ist dem Andern ein Riese. Endlich gewinnt doch nur unser Herz, wer am meisten leidet, und eine Stimme sagt uns, daß er am tiefsten blickt." R. Wagner.

1. Die Schule Schopenhauers.

Im Zustande der ästhetischen Betrachtung, im leidenschaftslosen, uninteressierten Anschauen der Dinge sieht Schopenhauers Philosophie den Höhepunkt des Lebens. — „Alles ist schön zu sehen, aber entsetzlich zu sein!" — Solange wir von den Gegenständen etwas fordern, solange wir in affektive Lebensinteressen verflochten sind und uns nicht dazu erzogen haben, als reines Auge, ohne Ehrgeiz, Erwartung, Liebe und Haß nur die Kulisse des Lebens zu genießen, solange sind wir zum Leiden an der Welt und in der Welt verdammt. Denn Leidenschaft ist das Wesen des Willens! — Leidlos dagegen ist jeder Zustand, in welchem das Begehren schweigt. Dieses aber ist der ästhetische Zustand. Und nur ein Zustand übertrifft noch das „ästhetische" Erlebnis an Seligkeit und Tiefe; nämlich die Verfassung

des Heiligen, welcher durch den Akt freiwilliger Negation von innen abstirbt und sich in das All und Nichts des Nirvana zurücksinken läßt, — als der absolut selbstlose Mensch, der sein Selbst los ist, weil er das Ich zum Kosmos erweitert oder das Kosmos in das Ich aufgenommen hat. . . .

Wir hörten: diese Ästhetik mitsamt der an sie anlehnenden „Heilslehre" ist unwissenschaftlich, widersinnig, absurd. Aber sie hat jene höhere Wahrheit, welche Gerhard Hauptmann in dem Satze ausdrückt, daß ein großes Mißlingen weit mehr bedeuten, weit tiefer ergreifen und höher hinaufführen könne, als es jemals das beste Gelingen vermöchte! Die Geschichte der Philosophie ist eine Geschichte menschlichen Irrens. — Aber gerade in der Kraft des Irrens, in dem Mute, einen Irrtum zu wagen, liegt das beste Teil des Menschen. Denn es ist recht zweifelhaft, ob die tiefsten, entscheidenden Seiten unserer Seele sich in Formen der Wahrheit entäußern können. Ja, man könnte meinen, daß die Kulturwelt einerseits Persönlichkeiten umfaßt, welche die großen Dummheiten, Einseitigkeiten und Irrtümer des Lebens begehen. Und andererseits Persönlichkeiten, welche sie erkennen, kritisieren und korrigieren. Daß es eine Sorte von Menschen gibt, welche redet und eine, über die geredet wird. Und dieses sind die Schaffenden, jenes nur Wissenschaftler oder Gelehrte. — Wir müssen bedenken, daß ein geschlossenes Weltbild ohne die fanatische Stärke beschränkter Einseitigkeiten nicht zustande kommt. Denn alles synthetische Denken übersieht, verkürzt, modelt um und kann aus unendlichen Füllen möglicher Gesichtspunkte und einander widersprechender Inhalte nur einen einzelnen spezifischen Inhalt herausgreifen — (hier das Wollen, dort die Vernunft; hier Sittlichkeit, dort Schönheit), um nun zu versuchen, ob sich um diesen einen Mittelpunkt alle sonstigen Bewußtseinsinhalte — vielleicht — gruppieren lassen. Jedes „Apperzipieren" und das heißt schon Zen-

trieren eines Prinzips ist aber ein Vergewaltigen von Erfahrung, ist eine „Abstraktion" und „Systematisierung" gleich — aller Wissenschaft. Und wenn einst Albert Lange sagte, daß Philosophie eine Kunst, eine „Begriffsdichtung" sei, — dann müssen wir fragen, was das ganze Reich menschlicher Erkenntnis denn anders ist als Begriffsverdichtung? Jenseits des Erlebnisses gibt es keine Erfahrung! Denn alles, was wir Erfahrung nennen, ist schon dem unmittelbar Erlebten gegenüber transzendent. Ist ein Bereich der Dichtung. Etwas Zurechtgemachtes, Ersonnenes und nur zur Orientierung über Erlebnisse Dienliches. „Erfahrung" — das ist allemal ein dummes, plumpes, sinnloses Faktum! Denken aber, Erkennen, das heißt auch seine Erfahrungen vergewaltigen. — Wenn sich nun aber der eine als „Voluntarist" bezeichnet, ein anderer als „Intellektualist", dieser im „Gefühl" das „Wesen der Wirklichkeit" ergreift und jener in der individuellen „Vernunft" die Spiegelung einer Weltvernunft sieht, dann unterscheiden sich diese Denker durch den Ausgangspunkt ihres Philosophierens. Und dieser Ausgangspunkt bestimmt bereits die Resultate, zu denen eine Philosophie gelangen muß. Was also ein Denker für eine Philosophie hat, das hängt davon ab, was er beim ersten Blick in der Welt vornehmlich sieht. Das heißt, es hängt ab von der Inklination seiner Aufmerksamkeit. Und diese wieder von der Art seines Fühlens oder Wertens, d. h. von der Konstitution seiner „Persönlichkeit". Somit aber geziemt es sich, philosophische Systeme als sondierende Psychologen zu behandeln. Wir möchten wissen, warum ein Temperament Wille und Gefühl, ein anderes Vernunft und Intellekt in den Mittelpunkt seines Weltbildes gerückt hat? Weswegen dieser Charakter zu einheitlicher, „harmonischer" Weltanschauung gelangt, der andere für Zweiheit oder Vielheit von Prinzipien oder Substanzen voreingenommen war. Wir, die wir uns nicht mit nichtssagenden Kategorien metaphysischer Weltbilder herumschlagen und

Wortformeln wie „Monismus", „Dualismus", Pluralismus" allesamt gleich lächerlich finden, haben es nun bei Schopenhauer leicht, als Psychologen nachzufühlen, warum sich sein System, seine Weltanschauung so und nicht anders gestalten mußte. Warum er, der lebenslang das Opfer bedrohlicher Affekte, großen Stolzes, großen Ehrgeizes, starker Sinnlichkeit gewesen ist, gerade von Willen- und Begierdeleben fort und zu dem Zustand selbstlos-beschaulicher Kontemplation als zum Ideale seines Gegen-Ich hin wollte. — Es gibt Menschen (und das werden wohl die meisten sein), denen der erste Blick aufs Leben den Tatbestand wilder Zerrissenheit, Zerstreutheit, Zusammenhanglosigkeit vor Augen stellt. Menschen, welche beunruhigt sind von all dem Überwältigenden der an uns rüttelnden und zerrenden, auf uns einstürmenden Reize, die stündlich uns zu verlocken und zu zerstreuen suchen. Das Bestreben, die Sehnsucht dieser reizsamen, nervösen Naturen kann nur sein, all die zahllosen, unzusammenhängenden Erscheinungen, durch die sie im täglichen Erleben sollizitiert werden, in eine einzige „erlösende Formel" zu bannen und den Generalnenner und Koeffizienten der scheinbar willkürlichen Einzelphänomene aufzuweisen. Solche Naturen aber gehören jenem Denkertypus zu, welcher sich an Spielworten wie „Monismus", „Pantheismus", „Panentheismus" zu berauschen pflegt. Für sie liegt eine Art Triumph in der Konstatierung, daß „alles eine große Einheit sei", daß „Tiere, Pflanzen und Felsen der Seele verwandt" und die Welt „ein mannigfach differenzierter Organismus" ist und daß die vielbemühte arische „Allseele" immer noch „die gesamte Natur durchflutet". Ihnen gegenüber steht eine andere Kategorie weniger reizbarer Seelen, vielleicht weniger aufmerksam auf das Wahnsinnige und Verworrene des Lebens, vielleicht auch durch äußere Lebensgewöhnungen, etwa durch die selbstgerechte Enge eines stabilen Gelehrten- oder Familienlebens, durch eine bürgerlichere Gestaltung des äußeren Lebensschicksals mehr in sich beruhend, petrefakter und

synthetischer geartet! Das sind Geister, für welche das äußere Leben nicht bunt und mannigfach genug zu sein scheint. Geister, die vom Tatbestand des Einheitlichseins ausgehend, neue Vervielfältigungen und Differenziertheiten aufweisen und hinzufügen. Dort, wo der gewöhnliche Sterbliche Einheit zu sehen gewohnt ist, wittert ihre größere intellektuelle Neubegier nur noch feinere Finessen, reichere Unterschiede und Nuancen. Sie sind vorwiegend analytische „Köpfe", die als solche die dualistische oder pluralistische Gestaltung ihres Weltbildes bevorzugen müssen! Nun aber ist wohl klar, daß die erstere Neigung, die Tendenz zur Vereinheitlichung eher bei solchen Menschen gefunden wird, welche inmitten von Trubeln und Reizen eines beunruhigten, außen oder innen bedrohten Lebens stehen, und daß insbesondere die Ruhesehnsucht des modernen Menschen zu Weltgemälden prädisponiert, welche das Einzelne in „die große Einheit" auflösen und verflüchten. Während jene auf feinere Unterschiede hinauswollenden, analytischen Konstitutionen in einem äußerlich gesicherten Leben, vorwiegend auf die Begriffswelt, auf Logik und Mathematik, kurz, auf die transzendente und selbständige Welt der Gedankendinge gerichtet sind. Man kann aus diesem Gesichtspunkt verstehen, daß „Seelen" wie Bruno, Spinoza oder Schopenhauer mehr zu gefühlsmäßiger Erfassung der Welteinheit gedrängt werden, während „Geistern" wie Leibniz, Lotze, Teichmüller oder Herbart es näher liegen muß, die Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Gedankenwelt auch in die Substanz des Seienden zu tragen. Hier liegt (um ein nur scheinbar ab liegendes Analogon heranzuziehen) ein ähnlicher Gegensatz vor wie jener, der zwischen unserer Vorliebe für Meer und Ebene einerseits und für das Gebirge andererseits besteht. Oder auch jener, der sich zwischen Ohr und Auge, Musik und bildenden Künsten und innerhalb dieser zwischen Farbe und Formen auftut. Die Tendenz, uns an das Mannigfach-Verwickelte, Vielfache, Komplizierte unternehmend hinzugeben und die

andere, uns aus Komplikationen, Differenzen, Verwicklungen in eine zentrierende Einheit zu erretten, laufen in verschiedenen Naturen und zu verschiedenen Lebenszeiten einander den Rang ab. — Es ist mir nun freilich vollkommen bewußt, daß solche charakterologischen Unterscheidungen von Philosophentypen nur vorläufig und grob sind. Aber sie kommen doch hinaus auf den tiefsten differential-psychologischen Unterschied, den es gibt, nämlich auf den Urgegensatz jener beiden seelischen Tendenzen, die ich als Mitahmung und Gegenahmung zu bezeichnen versuchte. Auf jene zwei Arten von „Suggestion" — (die Kon- und die Kontrasuggestion), welche den belebenden Widerspruch alles Seelenlebens umschreiben. Denn es gibt wohl keinen fundamentaleren Gegensatz als den zwischen seelischen „Nesthockern" und seelischen „Nestflüchtern". Das heißt, zwischen vorwiegend idiopathisch oder vorwiegend sympathisch gerichteten Naturen. Ein Unterschied, den zuerst die Cyrenaiker erkannt haben. — Ich sprach schon im vierten Kapitel von einem „Gesetze der Inauguration oder Zumutung", d. h. von der Tatsache, daß jede Art Wahrnehmung, die wir nur je vollziehen, in ihrer Realität den Charakter eines Vorgangs habe, in welchen wir hineinbezogen werden. Wir würden nun aber, da jede Wahrnehmung eine „Suggestion" auf uns übt, fortdauernd nur in und mit der Umwelt leben, wenn nicht der Tendenz der Einfühlung eine andere Tendenz der Gegenfühlung und dem entsprechend jeder „Vorstellung" (wenigstens im normalen Falle) eine „Gegenvorstellung" oder „Hemmung" korrelieren würde. Es gibt indessen eine Kategorie seelischer Verfassungen, die mehr geneigt ist, sich in das von außen Inaugurierte hineinbeziehen zu lassen, und eine andere, welche geneigter ist, ihre Eigenbewegung der fremden entgegenzusetzen. Alles normale Seelenleben ist somit ein Balancieren zwischen diesen beiden Grundtendenzen der Selbsthingabe und der Selbstbewahrung gegen Inaugurationen oder „Zumutungen" von seiten der Außenwelt. Eine Balance

zwischen einem „Sich in das andere hineinziehen lassen" und einem „Sich auf sich selber zurückziehen". In pathologischen Fällen dagegen haben wir es mit der extremen Steigerung einer dieser beiden gleich notwendigen, gleichwertigen Urtendenzen zu tun. Wir reden dann etwa im einen Fall von „Befehlsautomatismus", im anderen von „Negativismus". Oder von dem Gegensatz „reizsamer" und „lenksamer" Naturen, oder von „Motorikern" und „Sensorikern".*) — Ich möchte diesen Tatbestand hier einmal so ausdrücken: „Die einen Menschen sterben als Statue, die anderen als Schwamm." Und ich meine mit diesem befremdenden Satze dieses, daß das seelische Leben stets zwischen zwei Gefahren durchzusteuern habe, bis es einer von beiden schließlich anheimfällt. Erstens nämlich umdroht uns die Dissolution, d. h. Hingabe und Auflösung der sich selbst bewahrenden Eigenwilligkeit. Zweitens aber stehen wir vor der ebenso großen Gefahr eines starren Einheitlichseins und Festwerdens, welches alle weitere Umwandlung, Beeinflussung und Neuanpassung ausschließt. Das normale Seelenleben aber ist der Prozeß beständiger Vereinheitlichung d. h. des Anpassens zwischen Ich und Umwelt. Das entartete Seelenleben dagegen ist entweder ein Selbstaufgeben oder Hingeben an die Umwelt, oder aber ein Einheitlich- und Starrsein gegenüber der Umwelt. Ich bezeichne diese beiden Arten des Untergangs und der Entartung als „Dekadencedissoziation" und als „Dekadencesynthese".**) — — Und nun habe ich ferner behauptet: Das was unser Weltbild bestimmt, ist allemal der erste Blick ins Leben. Sehen wir zuerst das Eine oder das Viele? Wollen wir zum Mannigfachen hin oder vom Mannigfachen fort? Hier liegen die größten Unterschiede des Denkens! Und man

*) Vergl. hierzu auch das erste Stück des sechsten Kapitels.

**) Vergl. hierzu im sechsten Kapitel die Bemerkungen über Nietzsches Verkennung des Dekadenceproblems; sowie im neunten Kapitel den Schluß von Abschnitt 5.

muß sie, durch jene beiden charakterologischen Tendenzen erklären. Denn metaphysische Weltbilder, — so sehr sie Produkte überlegenden Kalkuls und objektiver Erwägungen zu sein scheinen, — sind ausnahmslos Taten des Willens und Offenbarungen der in unserer Anlage mitgebrachten psychischen Tendenz. . . . Wenn wir aber somit in der Geschichte des Denkens nichts anderes sehen, als den Ausdruck der Erlebnisse und Wertungen historisch begrenzter, typischer Individuen, nichts als eine Galerie repräsentativer Persönlichkeiten, — dann ist wohl begreiflich, warum wir unter allen wissenschaftlichen Disziplinen diejenige an die unterste Stelle weisen, die für die europäische Bildung noch oft als „Philosophie" schlechthin bezeichnet wird, nämlich „Geschichte" d. h. pragmatische Aufzählung abgestorbener Gedankensysteme und biographischer Ereignisse. „Geschichte der Philosophie" ist im strengen Sinn so wenig Wissenschaft wie Kultur-, Literatur- oder Kunstgeschichte. Und gleich diesen die Domäne unproduktiver oder halbgebildeter Kreise. Denn nicht Tatsachen sondern Gesetze sind Wissenschaft! Und doch müssen wir nun im vorliegenden Vortrage historisch verfahren, indem wir von einer Gruppe zeitlich zusammengehöriger, einheitlich determinierter Philosophen zu reden haben, die von Schopenhauer abhängig sind und im engeren Sinne (denn im weiteren Sinn sind wir alle, Schüler Schopenhauers) als seine Fortführer und Diadochen zu bezeichnen wären. Bis dann schließlich, gleich wie im Weltreiche Alexanders, der seine Krone „dem Würdigsten" hinterließ, aus all den unerquicklichen Streitigkeiten der gegenwärtigen Kultur, sich die Herrschaft über das moderne Geisterreich und die historische Repräsentation unserer Lebenstage zwischen zwei weltbewegende Ingenien aufteilt: Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. Vom Standpunkte des strengen Denkens hat man diese beiden Größten, „Dilettanten" der philosophischen Wissenschaft genannt. Das Denken und die Kenntnis Nietzsches ist in

der Tat, nicht im Gebiet der Ethik, wohl aber auf psychologischem und naturwissenschaftlichem Gebiete, und zumal auf dem der Erkenntnistheorie unmethodisch und wenig umfassend. Und vollends hält sich das Denken Wagners auf primitivem und naivem Niveau. Der geschichtliche Wert und Einfluß großer Menschen hängt aber von anderen Faktoren ab als von ihrer sachlichen Bedeutung für die Wissenschaft. . . .

Die Schopenhauersche Ästhetik (der wissenschaftlich unhaltbarste, aber psychologisch interessanteste Teil seines Systems) war es, von dem die ersten Anhänger Schopenhauers ausgingen und von dem schließlich auch Richard Wagner, nach dem zweiten verhängnisvollen Umschlage seiner Lebens- und Kunstanschauung, wesentlich beeinflußt ist. Vor allem aber knüpfte an sie ein Denker an, welcher trotz der vielfach unerquicklichen Natur seiner frühesten Werke wohl am ehesten Anrecht hat, als philosophischer Fortspinner Schopenhauerscher Gedanken charakterisiert zu werden und von dessen „Philosophie des Unbewußten", trotz der ostentativen Ablehnung, die ihr von beiden zu teil wird, Wagner sowohl wie Nietzsche keineswegs unbeeinflußt sind. Ich meine Eduard von Hartmann! — — —

„Alles ist schön zu sehen, aber schrecklich zu sein." — Von diesem Stigma der Schopenhauerschen Ästhetik geht die „Philosophie des Unbewußten" aus, welche es unternimmt, eine Synthese der beiden Erzfeinde Schopenhauer und Hegel, des Voluntaristen und Intellektualisten, zu stiften. — Hartmann unterscheidet das Was der Dinge, d. h. ihren Inhalt, ihre begriffliche Bestimmtheit, die Summe ihrer angebbaren Qualitäten von dem Daß, d. h. davon, daß dieser Inhalt existiert und ein Dasein hat. Jene Inhalte des Lebens sind logisch, vernünftig und ordnen sich in

die greifbar zusammenhängenden Reihen eines harmonischen Systems, welches uns gestattet, jederzeit von jedem Punkte der Welt zu jedem andern ohne Hemmnis gelangen zu können. Und dieses bloße Was der Dinge, welches Schopenhauer zum Inhalt des ästhetischen Genusses macht, steht an und für sich jenseit von Lust und Wehe. Anders aber verhält es sich mit dem Daß. Dieses ist der Wille, die Realität, die tatsächliche Überführung der Inhalte in das Sein. Und dieses Sein ist das schlechthin Unvernünftige. Eine törichte, brutale Tatsache, welche wir hinnehmen müssen in ihrem vollen unlogisch zwecklosen Bestehen. Das Sein stürzt sich auf die ideellen Inhalte und reißt sie in die brutale Wirklichkeit. Alle Unlust und Schwere des Lebens aber haftet nicht an den Ideen oder Inhalten, sondern an ihrem Sein, also an dem, wovon der ästhetische d. h. objektive Zustand uns befreit sein läßt. — Nun liegt aber in dieser Hartmannschen Unterscheidung des „Was" und des „Daß", der logischen Inhalte und der unlogischen Existenz, — (eine Unterscheidung, die scholastisch und mittelalterlich anmutet) — schon eine latente Wertbetonung, also ein Wollen des Autors versteckt. Die Realität der Welt soll zu Gunsten ihrer Inhalte herabgemindert werden. Ein anders eingestellter Metaphysiker würde mit gleichem Rechte behaupten, daß nicht die Ideen ins Sein gerissen, sondern die Realität durch Ideen verunrechtet und überwältigt werde. Vor allem aber begnügt sich Hartmann nicht, die Parallelseiten des Logischen und Alogischen als psychologische Beziehungsbegriffe zu charakterisieren, sondern sie werden in grober Allegorie zu realen absoluten Weltmächten. Sie werden „Kräfte", welche sich suchen und drängeln, befehden und versöhnen und in einem dritten Realprinzip zusammenklingen, welches weder ideal noch real, weder Wille noch Geist und doch zugleich Wille und Geist, zugleich Bewußtsein und Sein ist. Und dieses dritte Prinzip, so meint Hartmann, könne nur ein

Etwas sein, was der Natur und dem Geiste gemeinsam sei. Und das ist jenes, was er das Unbewußte nennt. — Unbewußt tritt der Wille auf; unbewußt ist alles, was das Sein bewegt; unbewußt sind die Vorgänge, aus denen die Inhalte des Bewußtseins hervorbrechen. Unbewußt der größere Teil des Seelenlebens. Alles Glück, alle Lust der Erde sind unbewußter Zustand oder nähern uns dem Unbewußten. Glücklich sind die Schlafenden, die Kinder, die Toten. Glücklich sind wir im Rausch, im Selbstvergessen, in der hingebenden Opferung, in der unser letztes ursprüngliches Wesen erwacht. Und dieses Absolute, welches jenseit von Wille und Vorstellung liegt und beide in sich schließt, können wir eben nur durch einen negativen Grenzbegriff bezeichnen! ... Es erhellt indessen ohne weiteres, daß das Prinzip des Unbewußten in der Tat nichts bietet als die metaphysische Verdinglichung einer adjektivischen Negation, in welcher gesagt wird, daß wir von Etwas nichts wissen. Und daß dieses System naiv genug ist, just aus dieser Unwissenheit über das Absolute, metaphysisches Kapital zu schlagen. Es liegt wiederum das Ovidische Rezept vor, nach welchem man schließlich auch das Chaos beschreiben kann: „Es gibt noch keine Bäume. Noch keine braune Kuh liefert Butter und kein weiser Philosoph versorgt den sinnigen Bürger mit unschätzbarem Raisonnement." Wenn man somit alles, was man in der Erfahrung vorfindet, noch einmal aufzählt, aber mit negativem Vorzeichen, dann erhält man das getreue Abbild vom Wesen des lieben Gottes. Welch köstlicher Gewinn für philosophische Oberlehrer! Sie wollen am freien Mittwochnachmittag doch auch ein wenig weltergründen! Da schreiben sie denn Monographien über Entwicklungsgeschichte und Anatomie des Absoluten. Der ist nicht logisch und ist nicht alogisch, er ist auch nicht immanent und ist nicht transzendent, sondern er ist sowohl logisch, antilogisch, überlogisch als einerseits transzendent und andererseits immanent. Er

ist nicht nur unbewußt noch auch bloß bewußt, sondern er ist bewußt, unbewußt, unterbewußt, überbewußt; kurz: der Absolute versieht die Rolle des großen Devil-Devil. Wo der Hottentott nicht weiß, wie etwas zusammenhängt und einzuordnen sei, da sagt er einfach: „Hier sieht man wieder einmal die Spur des großen Devil-Devil!" Und wenn der Philosoph an tiefdunkle und wundersame Saiten geheimnisvollen Lebens rührt, dann hat auch er das Unbewußte oder Göttische an Hand, welches mit Fug überall herhält, wo wir eben unsere Unwissenheit bekennen müßten. Bei alledem aber unterläuft Hartmann eine stete Verwechslung von Bewußtsein und Gewußtheit. Ein Psychologismus, welcher die Sphäre der Bewußtseinsinhalte zusammenwirft mit der Sphäre des aus den Bewußtseinsinhalten Herausgehobenen und zu „Gegenständen" Umgedachten, und diese wiederum mit der Sphäre des vom Gegenstande Abstrahierten. Bewußtseinsinhalte, Gegenstände, Abstrakta grasen friedlichen beisammen als — „das Bewußtsein". Und wie das früheste Hartmannsche System, so tragen auch seine gedanklich höherstehenden späteren Werke in mehr als einer Hinsicht den Charakter großartiger Amalgame. Den Charakter philosophischer Potpourris. Einer eklektischen Heiratsstiftung zwischen weitentlegenen Tatbeständen, bei der sehr viel Geschmack und literarische Versiertheit, aber auch wenig Originalität und vor allem wenig Seelenwärme herausblickt. Ihr Inhalt ist meist à l'hauteur de tous; tüchtig, gediegen und an und für sich sehr beachtenswert. Aber die Flamme der Menschlichkeit fehlt und man wird nicht warm, denn ewig bleibt es bei einer laulichen Homiletik und jener wohlfeilen Lebenserfahrung, die in all den endlosen Seelendiätetiken und dem breiten Wohlsein genügenden Sonntagsreflexionen gespendet wird. Der Gelehrte ist hier interessanter als der Mensch. . . .

Manche Philosophen sagen immer etwas Richtiges, weiter aber auch nichts. Das aber scheint mir das traurigste Urteil über

einen Schriftsteller zu sein, daß er nicht mehr oder nicht weniger als etwas Richtiges gelehrt habe. Denn die Größe der bedeutendsten Denker bestand oft in nichts weiter als in ihrem Mute zu großen Irrtümern und zu großen Verfehlungen. Der mittelmäßige Mensch dagegen wird allemal am leichtesten strenge Methode und untrügliche Sicherheit erringen. Er wird am frühesten abgeschlossen und vollkommen erscheinen, weil das Leben, welches er in sich zu gestalten hat, ihn weniger quält, bedroht und auseinanderreißt, und weil Harmonie und intellektuelle Glätte dort gedeihen, wo es nicht ein Chaos zu bändigen gilt. Darum ist es nur billig, daß das philosophische Talent früher zu fertigen Resultaten und Einsichten komme, als ein Genie, dessen Stigma weniger die Höhe seiner letzten Möglichkeit als die Länge des Weges dorthin und der Reichtum an Möglichkeiten überhaupt bildet. Wir sehen an Kant und mehr noch an Nietzsche, daß die geniale Natur noch einreißt und neu erbaut, wo die Mediokrität längst bei unzweifelhaften Wahrheiten gediegener Allerweltssprüche Beruhigung gefunden hätte. Nur die erlesene Energie, mit welcher jede einzelne seiner Entwicklungsstufen vom genialen Denken festgehalten und verteidigt wird, täuscht uns den Schein einer besonderen Reife und Frühreife vor. Aber in Wirklichkeit charakterisiert neben der seelischen Energie ihrer einzelnen Etappen gerade die Länge des Weges, also die Unmöglichkeit, glatt, beruhigt und fertig zu werden, die eigentlich produktiven Begabungen. Ein Philosophiegelehrter von Art Hartmanns tritt von Anfang an unwiderleglich weise und harmonisch auf; rund und harmonisch wie die runde, harmonische Null.... Wenn aber für irgend einen Philosophen jene Marxistische Lehre, nach welcher auch unsere idealsten Gedanken nur der Ausfluß eines bestimmten Lebensinteresses oder Klassenpathos sind, Wahrheit besäße, dann dürfte es bei Hartmann der Fall sein. Die ganze breitschweifige Vortrefflichkeit, eine zu

nichts verpflichtende lauliche Gemüthaftigkeit, jener unverwüstlich gescheite Doktrinarismus, der für Alles und Jedes sein Sprüchlein und über Jeden und Alle eine „Meinung" hat — sie offenbaren sich in solchen Schriften in idealer Reinkultur. Dieses ist die typische Art der deutschen Kathedergelehrten. Typisch für das „Volk der Mitte", speziell in jener korrekten Nuance, welche berlinische Intellektualität und preußisch-protestantischer Liberalismus ihm gegeben hat. Eine metafaselnde Spekulation nach der Devise: „Wasch mich, aber mach mich nicht naß!" Eine Wissenschaft, deren unwiderlegliche Verständigkeit schließlich nur seelische Seichtigkeiten und deren wasserklare Objektivität und wohlwollende Unparteiischkeit die Freudlosigkeit und Kühle eines unbewegten Gemütes offenbaren. Man möchte sagen: der Geist der deutschen Bourgeoisfamilie entäußert sich in solcher Art Philosophisterei vom Kanapee aus in behaglich und angenehm fließenden Perioden — schrankenlos und unwiderleglich! Sollte ich hierin aber einseitig, voreingenommen und ungerecht erscheinen, so gebe ich zu, daß ich das bin. Aber alles ist Liebe oder Nichtliebe, und es mag mir zur Entschuldigung dienen, daß selbst bei Kant, in seiner nach der logischen Seite bewundernswerten Religionsphilosophie etwas Verletzendes, Stilwidriges oder Geschmackloses für mich darin liegt, daß metaphysische Erlebnisse, welche als Gefühlserlebnis und seelischer Tatbestand ihr sicheres Recht und tiefe Bedeutung haben, in der Sprache der Wissenschaft so vorgetragen werden, als könne man über das Dasein Gottes reden, wie man in chemischen Symbolen darlegen kann, daß Chlor und Wasserstoff gemischt die Salzsäure geben. Es gibt eben Dinge, über die man gar nicht oder nur als Bachant reden soll. Und es ist nicht zweifelhaft, daß in bezug auf Religion Paskal oder Kierkegaard Tieferes gedacht haben als Kant, und daß die Mystik, die Romantik oder die katholische Kirche achtungswertere Mächte sind, als die moderne Theologie und Religionsphilosophie

eines liberalen Protestantismus, welcher logische Allüren auf einem Gebiete bewahrt, das schlechterdings mit Wissenschaft nichts zu schaffen hat und keine andere Sprache gestattet, als die intuitive Ekstase ergriffener Herzen. Es ist somit nicht so sehr der mythologische, metaphysische Geist der Hartmannschen Schriften als eine gewisse flaue Halbheit, ich möchte sagen Kleinbürgerlichkeit der Gesinnung, was sie zum Gegenstück dessen macht, was tragische und heroische Größe beansprucht. Einerseits nämlich liebäugelt Hartmann mit Induktion und Naturwissenschaft, aus deren Bereiche gerade die schlimmsten philosophierenden Dilettanten unserer Tage hervorgehen. Und doch lebt in ihm wiederum wenig vom Geiste des echten Tatsachenforschers und in strengeren Fragen des Naturwissens (seine kindliche Atomenlehre beweist es) mangelt ihm vornehme Geduld und Bescheidung. Dazu kommt das uferlose Kompilieren und Ausschreiben trivialer Autoren, was seine Schriften langweilig und unoriginell macht. Nun steht aber anderseits neben dieser vermeintlichen Naturwissenschaftlichkeit und neben einer gewissen rationalen Trockenheit, die klar ist, weil sie kühl bleibt, eine besondere Art konstruktiver Fantastik und intelligenter Mystik. Sie mutet an wie jene bakchischen Tänze, an denen der gefangene Sokrates sich ergötzt haben mag. Sie mutet an, als wenn ein ganz vortrefflicher Elefant sich plötzlich auf elfenzarten Schmetterlingsflügelchen in die Lüfte heben will. Einerseits „Wissenschaft": doktrinär, theoretisch, exakt; aber immer mit dem Hinterpförtchen, daß „es doch wohl mehr Dinge im Himmel und auf Erden gebe, als Schulweisheit sich träumen läßt", und dicht daneben Mystik; aber um Gotteswillen nicht zu viel, nur nicht so viel, daß der akademische Freisinn daran Anstoß nehmen kann; sozusagen bürgerlich gemäßigte Mystik. Hier mangelt jene oberste Philosophentugend, welche Nietzsche intellektuelle Reinlichkeit nennt. Es spricht weder der eiserne rücksichtslose Forscher noch das übervolle Herz. Es sind „Bücher"!

Bücher, wie sie für kein Volk so charakteristisch sind als wie für uns Deutsche. Sie haben meistens vierhundert oder fünfhundert Seiten. Ist man aber auf der letzten angekommen (wofern wirklich jemand diese Bücher liest), dann fragt man sich: warum sind es nicht sechshundert, warum nicht tausend? Es könnte ja so weiter gehen; immer so weiter! Ist er aber kurz, dann denkt man mit Martial: „was nützt mich zum Teufel deine Kürze, wenn du damit jedes Jahr drei Bände zusammenschreibst?" Nichts ist begreiflicher, als daß gerade Nietzsche, dieser Märtyrer des Gedankens, solche Bandwurmlogik voll deutschen Tiefsinns und Langerweile als das Prototyp unserer Kulturphilisterei betrachtet. Er stellt Hartmann neben David Friedrich Strauß. Mit gutem Recht! Denn er sucht hier den Typus. Den Typus mattherziger Vollkommenheit, die nie an sich zweifelt und nie verzweifelt, und mehr von uns und aller Welt weiß, als wir jemals von uns und aller Welt zu wissen wähnen. Philosophen wie Nietzsche wissen sehr genau, daß wir gar nichts wissen, daß der Mensch schließlich eher die Welt erschaffen lernt als die Welt verstehen und daß selbst, wenn er sie erschaffen könnte, er auch noch nichts von ihr verstünde, weil man nie versteht, was man schafft, sondern nur, was man ist. Der Typus Hartmann aber weiß alles. Denn er ist der Typus jener Selbstgerechtigkeit, die am besten an unseren Hochschulen gedeiht. Hier blüht die schöne freundliche Gewohnheit des Redens und Schreibens, tief vom Bewußtsein der eigenen Notwendigkeit erfüllt. Sie sitzen in allen deutschen Familienstuben und Wirtsstuben. Sie predigen und erbauen von den Kanzeln herab, voll und ganz, zielbewußt und unentwegt! Jeder hat seine Meinung, seine Überzeugung, seine unumstößliche Wahrheit. Auf sie gestützt steht er da, klotzig und stotzig wie Martin Luther. Schwer gepanzert mit der Wahrhaftigkeit und Wichtigkeit just seiner Existenz und eines Ideales, mit dessen Keule er seine Mitgeschöpfe erschlägt. . . .

Wenn uns Hartmanns Philosophie eine bestimmte Form verantwortungsloser Ungediegenheit und schreibseliger Spielerei vor Augen stellt, so entartete dieses uferlose, begriffsmathematische Kauderwelschen zu einer Art von Dilettantensport bei jenen Jüngern und Schülern, welche nicht seine logische Schärfe und Agilität, nicht sein Wissen und seine Besonnenheit besaßen und Jahrzehnte lang einen primitiven literarischen Unsinn vollführten, der nicht im mindesten entschuldbarer ist, als der unerhörte spekulative Karneval, mit dem die Hegelianer einst Deutschland verblödeten. Vielleicht liegt das Naivste und Absurdeste dieser Richtung in den Büchern von Arthur Drews, der noch heute in jedem Jahre pünktlich seinen neuen Bandwurm gebiert, — eine ahnungslose Komik, die beinah grotesk wirkt, eine Art von naturphilosophischer Marlittiade; — metaphysische Wasserromane seichtester Gattung, die in floskelhaftem, breit behaglichem Zeitungsdeutsch allerlei gut disponierte Geschichten erzählen, z. B. von den Lebensschicksalen des Herrn Wille und der Frau Intelligenz, welche sich suchen und an sich reißen, sich negieren und bestätigen, „setzen" oder „aufheben" — ein Beispiel jener vielen tragikomischen Kathederfiguren, von denen schließlich kein ernster Forscher mehr begreift, wie es geschehen kann, daß sie im gegenwärtigen Deutschland überhaupt noch angehört werden.

Wir haben die Philosophie Hartmanns an erster Stelle behandelt als ein Weltsystem, das seinen Ausgang aus Schopenhauers Gedankenkreise nimmt. Aber die Schopenhauersche Schule hat an Hartmann zwar ihren umfassendsten und breitesten aber nicht ihren eigenwüchsigsten Vertreter. Es ist eine Galerie sehr interessanter und merkwürdiger Charaktere, die uns in dieser Schule begegnet, deren Seele schließlich die Wagnersche Musik löst. Aber ich darf nur mit kurzen Strichen einige wenige dieser Charakterköpfe skizzieren. Ich nenne zuerst zwei Philosophen, von denen der eine schon vergessen, der andere nicht so

bekannt geworden ist, wie seine edle Persönlichkeit vielleicht verdient hätte.

Vita mea irritus labor.*)

Der erste ist Julius Bahnsen. Ein Kauz, eckig, steif und herbe; von konvulsiver nervöser Feinfühligkeit und Verletzlichkeit, die sich mit Stolz und krampfhafter Bewußtheit umpanzert. Eine unendliche Güte und Weichheit verbirgt sich in furchtbarem Starrsinn. Eine an der eigenen starren Gebundenheit und inneren Unlösbarkeit verzweifelnde, müde und desperate Kraft keucht sich immerfort vergeblich ab. Eine vollkommen originale schollenschwere Natur von erstaunlichem Reichtum an scharfkantigem und eigenmächtigem Geist, mit all der Innigkeit und all dem tiefsinnigen Grüblerhang, mit all der krausen Unsystematik und all der selbstgerechten Verranntheit deutscher Art! Vor allem ein Mensch von tief persönlicher Kenntnis der Menschenseele! — Wenn man über den unbiegsamen Stil seines Hauptwerkes: „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt" hinwegkommt, dann findet man eine große Fülle paradoxer Einfälle und Beziehungen, wenngleich Bahnsens Werke, ähnlich dem verschollenen Buche unseres Stadtgenossen Langbehn bisweilen den Eindruck eines „tollgewordenen Konversationslexikons" machen. Sie haben darin einige Verwandtschaft mit den philosophischen Schriften Jean Pauls; aber sie sind zäher, metallischer und nordischer als diese. Sie stellen uns den philosophischen Sisyphus vor die Seele, eine überangestrengte tief zarte Gestalt, welche ungeheuerliche Gedankengebilde zerquält gipfelwärts rollt; in niemals abschließender hoffnungsloser Mühe. Bahnsen geht als extremer aus gemütlicher

*) Die Sprüche über den Abschnitten, welche von Bahnsen und Spir handeln, sind die Grabschriften, welche diese beiden Denker sich selber gewählt haben. Zu dem Abschnitt über Spir vergl. auch meine unreife Dissertation über die Erkenntnislehre A. Spirs. Gießen 1899.

Verzweiflung voreingenommener Dualist von der Tatsache eines unversöhnlichen Gegensatzes von Bewußtsein und Sein aus. Er macht den Widerspruch zum Entwicklungsprinzip, so wie ihn Hegel zum logischen Urprinzipe gemacht hat. Er bezeichnet sich daher als ersten „Realdialektiker", um zu sagen, daß Hegels dialektischer Prozeß, in welchem Identität und Widerspruch das Selbe sind und jedes Urteil seinen Gegensatz involviert, aus einer logischen zur ontologischen Wahrheit erhoben werden müsse. Danach soll gewiß sein, daß a gleich a und non a ist. Und der absolute Widersinn, Wahnsinn oder Unsinn wird mit diabolischer Wollust als Kern dieser Welt demonstriert. Aber nicht in diesem für verfeinerten Geschmack unerträglichem erkenntnistheoretischem Unikum liegt das Bleibende dieses ringenden und tief tragischen Denkers. Sondern in seiner „Charakterologie", die eine wichtige Vorstufe bildet für Individualpsychologie und Psychodiagnostik, wie sie heute am geistvollsten von Binet aufgefaßt wird. Hier zeigen sich alle Vorzüge des eminenten Seelenkenners, denn nur wenige Individualpsychologen besaßen ähnlichen Spürsinn für das Widerspruchsvolle, Unsinnige, Spukhafte und Unausschöpfliche unseres Lebens und keiner eine gleiche Fähigkeit, für verwickelt dunkle Charaktergebiete klassifizierende Formeln zu ersinnen. Wenn die generelle Psychologie das allgemeine Inventar der Seele aufnehmen und systematisieren will, so soll diese modernste Wissenschaft theoretisch und experimentell ihr Augenmerk auf Unterschiede von Mensch und Mensch richten. Und in bezug auf dieses Studium des Unterschiedes, welches der psychologischen Forschung unausschöpfbare Aufgaben zu jahrhundertelanger Arbeit verspricht, hat das Bahnsensche Buch wenigstens die richtige Methodik gewiesen, indem es charakterographische Typen aufzustellen unternimmt, um zunächst einen lapidaren Schematismus orientierender Hilfsbegriffe zu erlangen. Es ist merkwürdig, daß diese Schriften eines seelenvollen Menschenkenners nur in dem Gebiete differen-

tieller Psychologie gebührend anerkannt werden, das der Gefahr des Mißbrauchs und des Dilettantismus am leichtesten ausgesetzt ist, in der vergleichenden Schriftenkunde. Der bedeutendste Denker und Schöpfer dieser jungen Wissenschaft, Ludwig Klages, hat das Verdienst, Bahnsens Charakterkunde für uns fruchtbar gemacht zu haben. . . .

Der zweite Charakterkopf, den ich als Vertreter der Schopenhauerschen Schule erwähnen möchte, interessiert uns weniger durch seine philosophische Leistung als durch die anziehende und bewundernswerte Folgerichtigkeit seiner Gesinnung und seines Lebens. Ich meine Philipp Batz, der unter dem Namen Philipp Mainländer eine „Philosophie der Erlösung" hinterlassen hat, welche wohl mehr Beachtung verdient hätte, als sie fand und vielleicht das radikalste System des Pessimismus ist, das die philosophische Literatur kennt. Das Werk ist wie auch die dichterischen Bücher Mainländers fast kindlich primitiv. Aber es steckt darin etwas, was *mehr* ist als alles Menschenwissen und alle logische Schulung und Gedankenkunst, ein reiches, inniges Herz, eine tiefe rührende Reinheit und jene lautere Konsequenz, die das *darlebt*, was sie denkt und ihre eigenartige Lebensauffassung mit Blute besiegelt. Mainländer stellte, — und ich halte das für den fruchtbarsten Gedanken seiner Philosophie, — dem Helmholtz-Mayerschen Gesetze der „Erhaltung der Energie" ein entgegengesetztes Prinzip der Schwächung oder Absorbierung von Energie entgegen. Der Weltprozeß ist der Verlust und Aufbrauch der vitalen Energie, d. h. der *Lebensmöglichkeit*. Der Prozeß der Kultur ist nicht Fortschritt und Aufstieg, sondern biologischer Abstieg und Niedergang des Menschengeschlechts. . . . Er war Kommis in verschiedenen Bankhäusern. Das Geld, das er verdient, verwendet er zum Unterhalte seiner schwermütigen Mutter, mit der ihn eine große Liebe verbindet. Sein Vermögen

verschenkt er gleich Kleanthes und Spinoza. Zu seinen Prinzipien gehört die Forderung lebenslanger Keuschheit, die er bei leidenschaftlicher, kraftvoller Art des Fühlens konsequent durchführt. Er fordert Hingabe an die Interessen des Vaterlandes in Hinblick auf eine letzte Erlösung der Menschheit. Er ist persönlich von Militärdiensten freigekommen. Da aber sein Wirtschaftssystem (ein unklarer Anarchisten-Kommunismus) die dreijährige Dienstzeit für jeden Bürger voraussetzt, so richtet er im Sinne seiner Ideale an den alten Kaiser Wilhelm ein Gesuch, ihm dreijährigen Militärdienst im Gnadenwege zu gestatten. Er erhält dieses Gesuch genehmigt und tritt bei Bismarcks Leibregiment, den Halberstädter Kürassieren als Dreijähriger ein. Nach seiner Dienstzeit gibt er sein philosophisches System, das Produkt seines Lebens mit Aufbrauch der letzten Barmittel in Druck. Als er aber den letzten Korrekturbogen in Händen hielt, zieht er aus dem Resultat seiner Philosophie den logisch notwendigen Schluß und zeigt der Nachwelt, daß dies Werk (trotz vieler falscher Sentimentalität) mit seinem Leben geschrieben ist. Er wählte das Ende durch den Strick, um den Tod zu sterben, welchen sich auch der Ärmste freiwillig schaffen kann. Er wurde 33 Jahre alt und mag ähnlich wie der unselige Weininger, dessen törichtes Buch über „Geschlecht und Charakter" zurzeit so viel besprochen wird, erblich belastet gewesen sein. Außer ihm starben auch zwei Geschwister durch Selbstmord. — Das Letzte, was er schrieb, sind bewundernswerte, von tiefem Menschenmitleid und Verständnis für die Theorien der Sozialdemokratie diktierte Reden an den deutschen Arbeiter. Mainländer ist eine krause Mischung von Schwärmer und Doktrinär, aber ein Mann, der jenen heiligen Bekennermut besitzt, an dem die Echtheit einer jeden Philosophie sich erweist.

Es wären noch viele wertvolle Vertreter dieser Schule zu nennen. Ich gedenke dankbar eines Lieblingsbuches meiner

Jünglingsjahre, Robert Hamerlings hoheitvoller „Atomistik des Willens". Sodann dürfte wohl wenig bekannt sein, daß der Afrikareisende Karl Peters, der von seiner Mitleidsethik freilich nicht allzu viel praktischen Gebrauch macht, ein harmloses System unter dem Titel „Wissenswelt und Weltwille" geschrieben hat.*) Und endlich will ich von den vielen Dozenten, die von Schopenhauer wesentlich beeinflußt wurden, den hervorragendsten, Paul Deussen nennen, den bedeutendsten lebenden Kenner der Upanischaden. Von Dichtern: Albert Möser, Pol de Mont und den unglücklichen Rumänen Emineskn, als einen hochbegabten Vertreter des „Dezeptionalismus". Der gewissenhafteste, sorglichste Bibliograph und Lexikograph Schopenhauers aber ist Eduard Grisebach, dessen kleine Reclamausgabe ich Ihnen mehr empfehle, als alle andern und als insbesondere die große Brockhausausgabe von Julius Frauenstädt.**) Um indessen die Wirkungen Schopenhauers annähernd erschöpfend darzustellen, — was nicht unsere Absicht sein kann —, wäre vor allem das Eingehen auf die reiche Schopenhauerliteratur des Auslands notwendig. Vor allem auch auf die nihilistische Literatur Rußlands. Hier jedoch will ich nur auf zwei russische Großen hinweisen, deren Reflexionen sicherlich nicht ohne das Studium Schopenhauers entstanden wären: Leo Tolstoi und African Spir. —

*) Die Philosophiegeschichten zitieren fälschlich „Willenswelt". So Falckenberg, 3. Aufl. S. 450. Ebenda ist auch Bahnsens Todesjahr falsch angegeben.

**) Max Seiling, dem Biographen Mainländers, verdanke ich einen gütigen Hinweis darauf, daß Oberlehrer B. in Leipzig die Handexemplare Schopenhauers von W. a. W. u. V., mit reichen noch unedierten Anmerkungen und Zusätzen aus Frauenstädts Nachlaß erworben zu haben behauptet. Griesebach gibt an, diese Exemplare seien verloren gegangen. Vielleicht regt dieser Avis zu erneuter Forschung nach dem Verbleib jener Handexemplare an.

Wir haben an Tolstoi, ähnlich wie an Zola und Wagner, ein merkwürdiges Beispiel für die Tatsache, daß große Künstler als Schaffende glücklicherweise das Gegenteil von dem sind und üben, was sie in Theorien und Programmen zu künden lieben. Denn als Künstler wäre Tolstoi vielleicht zugrunde gegangen, wenn er mit seiner antikulturellen Lebenstheorie Ernst gemacht hätte. Doch in Wahrheit ist er ein ebenso mächtiger Dichter, als er ein konfuser, unerträglich weitschweifiger Religionsphilosoph und Moralist ist. Er hat zwar auch in seinen gewaltigen Prosaepen (am schlimmsten in Anna Karenina) wirklich marternde Längen. Aber er zeigt sich überall als der Typus des objektiv referierenden Künstlers, des Epikers, dessen Größe ist, daß er Gedanken gerade so weit berücksichtigt als sie Motivationen für menschliches Erleben sind. Wo er seine Gedanken gibt, da ist er das große wohlmeinende Kind, das man verehren, aber nicht lesen muß.

„Das Licht wollte die Finsternis durchleuchten,
aber die Finsternis nahm es nicht auf."

Abgesehen von den Einflüssen Schopenhauers auf Tolstoi bot diesem ein noch merkwürdig unbekannter, gediegener und schlichter Denker einen Rückhalt, dessen scharfsinniges System eines neuen Kritizismus auch Nietzsche studiert und geschätzt hat.*) — Der Grundgedanke Spirs berührt sich mit dem erkenntnistheoretischen Gedanken, auf welchen Bahnsen seine Philosophie des Widerspruchs aufgebaut hat: unser gesamtes Denken, Wahrnehmen, Empfinden, Wollen und Fühlen verläuft an dem Leitfaden eines Grundgesetzes, welches in der Welt der Erfahrung niemals verkörpert gefunden wird und daher nicht aus Erfahrung gewonnen

*) Nietzsche zitiert Spir an mehreren Stellen seiner herrlichen Vorträge über die Vorsokratiker; nach einer Äußerung Rudolf Euckens hat er ihn in Basel studiert. Auch bei Bahnsen finden wir Spir mehrfach erwähnt.

sein kann, nämlich am Leitfaden des Satzes der Identität, der unserm Bewußtsein als unverbrüchliche „Norm" innewohnt und im letzten Grunde transzendentaler Natur und eben darum niemals an Hand der Erfahrung erweisbar ist. Die Identität ist die apriorische Form des Bewußtseins und nichts als eine Umschreibung für die Einheit oder Beharrlichkeit des apperzipierenden Ich. Aus dem Satze der Identität aber leitet Spir den Satz der Kausalität auf einfachste Weise ab. Sofern wir nämlich nicht die unserer Natur gemäße Gleichheit oder Identität in den Wahrnehmungen vorfinden, stellt sich der Widerspruch und mit diesem der Gedanke der Kausalität ein, und wo dieser Gedanke der Kausalität oder Veränderung nicht zu seinem Rechte kommen kann, entsteht der Parallelgedanke des Trugs, der Unwirklichkeit oder des Scheins. Somit ist Widerspruch die bewegende Kraft alles Denkens. Alles was wir wahrnehmen, müssen wir so lange umdenken, bis es widerspruchslos, d. h. in sich identisch ist. Dieses Umdenken der Bewußtseinsinhalte aber besorgt zunächst die Naturwissenschaft, welche nicht eine von all den Qualitäten, die wir im unmittelbaren Erfassen oder Empfinden der Dinge vorfinden, wie Wärme, Farbe, Schall, Härte unverändert akzeptiert, vielmehr sie zurückführt auf eine bloß gedachte mechanische Welt von völlig anderer Art. Und diese bloß gedachte mechanische Welt wird, da auch sie noch nicht widerspruchslos ist, neuerdings in eine zweite Hinterwelt umgedacht durch die Metaphysik, bis schließlich jene widerspruchslose Identität erzielt wird, die wir als fordernde Norm des Denkens in der Einheit des denkenden Ichs mitbrachten und in uns tragen. Dieses Ziel aber liegt im Unendlichen. Aus diesem letzten Widerspruch zwischen der Norm, nach welcher wir Erfahrungen gestalten und dem Inhalt und Wesen dieser Erfahrungen selbst, leitet Spir die Unerkennbarkeit der Welt her. Er hält diesen Tatbestand für die letztkonstatierbare Wahrheit der Philosophie . . .

2. Richard Wagner.

All diese philosophischen Sterne zweiter und dritter Größe verblassen, wenn wir den Namen des erlauchten Mannes nennen, der wie eine Naturgewalt, ein Sturmherd ohnegleichen die moderne Welt umgestaltet. Als Wagner Schopenhauers Schriften kennen lernte, stand er an dem wichtigsten Wendepunkt seines Lebens. In ihm lebte die erste selbstlose Liebe und mit diesem Gefühl reißt er sich los von allem bisher Gewohnten und tritt in die erneuerte Welt ein. Er hat bis dahin im Bann der junghegelschen Schule gestanden, am längsten wohl im Banne eines wirklich großen und reinen Menschen, Ludwig Feuerbachs. In einem Briefe an Liszt spricht er zum erstenmal von dem Umschwung, den die Bekanntschaft mit Schopenhauer in seinem Denken hervorruft, dem vergleichbar, welchen Plato von seiner ersten Bekanntschaft mit Sokrates erlitt. Es erging ihm, wie es etwa um die gleiche Zeit Hebbel ging. Beim ersten Blättern in einem Buche Schopenhauers stieß Hebbel auf den Satz: „ich habe der Menschheit ewige und unvergängliche Wahrheiten geschenkt, die bleiben werden, mag man mich totschweigen oder über mich hinweggehen solange man will", und nach einer halben Stunde Lesens rief er aus: „Wahrhaftig, der Mann hat recht". Herwegh hatte Schopenhauers Werke nach Mariafelde gebracht, wo Eliza Wille, Wagners Freundin, schon fanatische Anhängerin Schopenhauers war. Wir haben über diese Zeit wie über die Beziehungen des Wagnerschen Musikdramas zur Philosophie heute eine breite Literatur. Die bayreuthblinde gediegene Gründlichkeit Glasenapps, die unerträglich machtwillige Pathetik Chamberlains lassen keine Etappe dieser Entwicklung im unklaren. Und speziell über Wagners philosophische Abhängigkeit von Schopenhauer unterrichten uns die Schriften Fr. v. Hauseggers und Hugo Dingers.*)

*) Es sei hier indessen ausdrücklich bekannt, daß ich das sehr voluminöse Werk Prof. Dingers über die Beziehungen Wagners zu Schopenhauer und den Hegelianern für seicht, unselbständig, stillos und mindestens entbehrlich halte.

In späteren Jahren ist Wagner noch ein Mal im Umgang mit Nietzsche der Philosophie Schopenhauers nahegekommen; vielleicht auch angeregt durch den Hauslehrer Sigfrids, Heinrich v. Stein, eine unendlich liebenswürdige, köstliche Jünglingsgestalt. Stein freilich wendet sich später, fast als einziger Jünger jenem einsamen Philosophen zu, dem die deutsche Nation viel, unendlich viel schuldig blieb. Ich meine Eugen Dühring, von Natur einer der scharfsinnigsten Menschen, tief heroisch gestimmt, aber früh vergrellt, in die Ecke gedrückt und durch Bitterkeiten so verhäßlicht und entstellt, daß seine immer noch wertvollen Bücher schließlich zu einem wahren Kankan von ausgesuchten Bosheiten und Rachsüchten, zu einem habituellen Gallenfieber mißrieten. Dühring aber stellt sich, infolge übertriebener Empfindlichkeiten, zu Wagner genau so ungerecht und unverständig wie Schopenhauer, der von diesem Jünger wenig wissen wollte und die Musik Rossinis ernstlich der Wagnerschen vorzog. — Nun liegt aber in bezug auf die Abhängigkeit Wagners von Schopenhauer ein merkwürdiger Tatbestand vor, indem gerade diejenigen Werke, in welchen man den bedeutsamsten Einfluß Schopenhauers betont und nachgewiesen hat, von Wagner vor seiner Bekanntschaft mit Schopenhauers Philosophie geplant und zum größeren Teil vollendet wurden; insbesondere der ganze Ring. Es scheint demnach, als ob bestimmte Ideenmotive mit der Luft ihrer Tage von beiden Männern geatmet wurden, als ob gewisse welthistorische Probleme, die für uns bereits wieder andere Formulierung und Gestaltung annehmen, von beiden in verwandter Weise aufgegriffen und durchlebt sind. Es seien nur wenige dieser philosophischen Grundfragen hier namhaft gemacht, von denen ich voraussetze, daß sie von früh auf in Wagner selbständig, aber doch in verwandter Weise als wie in Schopenhauer gewirkt haben. — In erster Reihe das „Problem der Erlösung", welches durch alle Werke Wagners wirkt. Dann ein

wundersam tiefer Konflikt zwischen dem Glückverlangen des Menschen und der sittlichen Forderung, der am innigsten im Tristan und Parzival zum Ausdruck kommt, ein Konflikt, welcher tief in Wagners eigene tragische Natur hinableuchtet. Sodann die Auffassung des Verhältnisses der Geschlechter als „Selbstentzweiung des Absoluten", wobei dem Weibe die Funktion des erlösenden, wissenden, bindenden Prinzips, dem Manne die des naturnäheren, vitalen, dynamischen Prinzips zugewiesen wird; eine Idee, die bereits frühe zu Schopenhauers System hinüberblickt. Ferner das Motiv der Freiheit und Autonomie der Persönlichkeit, welche sogar das Gefühl der Liebe zunächst als eine den Stolz empörende Bändigung und Beeinflussung empfindet, das eigentliche Lebensproblem der zu Selbstgefühl gelangten modernen Frau. Es ist zugleich das Motiv der Verschuldung Sigfrids an Brunhild, Tristans gegen Isolde. — Sodann das sinnvolle Motiv des Schweigens, jene tiefsinnige Wahrheit, die schon viele deutsche Märchen ausdrückten, daß alles Glück der Erde stumm genossen sein will, daß es verschwindet, wenn man es deutlich ausspricht und allzu nah erkennt, daß im Wissen jedes Gefühl absterben und welken muß, — denn das Objektive ist immer das Gleichgültige —, der Grundgedanke des Lohengrin, welcher bereits eng an die Vorwertung des Unbewußten oder Instinktiven gegenüber Reflexion und Erkenntnis rührt, wie sie Wagner später auch bei Schopenhauer findet. Endlich aber die wundersame Verschlingung von Tod und Liebe, die im Holländer, Tannhäuser, Tristan und Parzival an die tiefste, letzte, intuitive Erkenntnis rührt, zu der nur das Genie Wagners fähig war. — In seiner Interpretierung des Tristan (der zartesten und schönsten Musikauslegung, die ich kenne) vergleicht Heinrich Porges den dritten Akt des Tristan mit Beethovens großer Messe im Inkarnatus. Als Charakter Beethovenscher Schöpfungen und ihrer Zeit sei ein stetiges Hervorwachsen des bewußten

Geistes aus seiner unbewußten Naturgrundlage wahrzunehmen, aber bei Wagner sei das Wissen des Unbewußten das Resultat all seiner künstlerischen Entwicklung. Die Fackel aber, mit der er in dieses Nachtreich hinableuchtet, entzündet sich schließlich am Lichte Schopenhauers, wenigstens in Tristan und Parzival, während die gewaltige kosmische Allegorie des Ringes schon von einer verwandten aber noch optimistisch gerichteten Lebensanschauung getragen wird. Hier flutet unersättliche Lebens- und Machtfreude, aber jene Sehnsucht, die nicht von dieser Welt ist, die Abkehr von der Welt des Tages und jenes Tagesscheins, der in den Feen, Rienzi, Tannhäuser und Lohengrin leuchtet — sie wird in Wagner erst zur herrschenden Stimmung, nachdem er durch Schopenhauer hindurch ging. —

Nun dürfen wir aber diese Verwandtschaft der Wagnerschen Musikdramen mit Schopenhauers Ideen nicht allzu wörtlich nehmen. Sie beruht zunächst auf der Ähnlichkeit eines Grundzuges beider Menschennaturen, den wir vielleicht am klarsten und einfachsten in die Formel des Gegensatzes von Lebenswille und Weltentsagung bannen können. Dieser krampfhafte Kampf zwischen Venus und Christus, Apoll und Dionys, zwischen dem unmittelbaren Erfassen sinnlicher Wirklichkeit und weltflüchtender Entsagung oder Hinneigung zum buddhistischen Ideale der Willensstille zittert in allen Wagnerschen Werken, vom Holländer bis Parzival. Die unermüdliche Sinnlichkeit Tannhäusers oder Kundrys, das ziellose Begehren und Lebenwollen des Holländers, der nie befriedigte Machtwille Wotans — und dann auf der andern Seite: erlösende Erkenntnis, begreifende Liebe, wissendes Mitleid, verkörpert in den erhabenen Frauenseelen der Senta, Elisabeth und Brunhild, oder in dem gläubig vertrauenden Knaben Parsival, dem reinen Toren: das ist das Problem Wagners und Schopenhauers. Von ihm sucht Wagner Erlösung. Und in seinem

Glauben an die Erlösung wirken älteste volkliche Mythen und Weisheitstraditionen unserer Gattung. Nur Blut der reinen Jungfrau, nur der volle Glaube des unschuldigen Menschen kann erlösen; ihm beugt sich die weite Welt. Und auf eines der tiefsten Probleme der Psychologie deutet die von Wagner tiefgefühlte Verwandtschaft des Altruistischen, Sozialen, insbesondere des Mitleidens mit Erkenntnis, Besonnenheit und Wissen, was wiederum nur Sonderfall ist einer tieferen Verwandtschaft zwischen Wissen und Schmerz. Kurz, wenn wir die größten Werke Wagners begrifflich zu analysieren versuchen und die in ihnen als Motive, Triebkräfte, Gefühle wirkenden Gewalten auf tote Formeln abziehen, dann finden wir keinen besseren Schlüssel zu ihrem Verständnis, als die Schopenhauersche Philosophie und in diesem Sinn können wir Wagner als musikalischen Interpreten dieser Schule, als den Genius bezeichnen, welcher in Ton, Gestalt und Dichtung der Welt vermittelt, was Schopenhauer und seine Schüler systematisch und begrifflich dargelegt haben. Aber ganz anders noch würde dieses Verhältnis erscheinen, dürften wir (was uns hier versagt sein muß) auf die Schriften Wagners, seine Gedanken über Musik und Musikdrama eingehen, wobei sich freilich wiederum erweisen würde, wie es gut ist, daß Künstler andere Gesetze in sich tragen und befolgen, als sie in den Ausdeutungen und Reflexen ihres Schaffens zu befolgen wähnen. Denn die aus Schopenhauer genommene Musiktheorie, die ein metaphysisches System voraussetzt, ist für die Musikästhetik unsäglich unfruchtbar. Ja, man kann behaupten, daß aus der engeren Schopenhauerschen Schule für Musiktheorie und -ästhetik nicht der geringste Gewinn hervorging. Nur einer der sympathischsten und klügsten Schopenhauerjünger Ernst Otto Lindner schrieb ein zu Unrecht vergessenes ausgezeichnetes Werk über den Beginn der deutschen Oper. Die Interpretation des musikalischen Kunstwerks durch eine Theorie, wie es die

Willensmetaphysik ist, bezeichnet just das Gegenteil des Weges, den die deutsche Musikästhetik etwa in den grundlegenden Arbeiten Hugo Riemanns tatsächlich einschlägt, um zu physiologischen und psychologischen Gesetzen über Musik zu gelangen. Die ästhetische Grundtatsache der Einfühlung, nach welcher ein musikalisches Werk die Geschichte eines Lebens ist und zwar meines in einem idealen Ich für mich verobjektivierten Lebens, kann recht billig von metaphysischen Ästhetikern zu mancherlei Anthropomorphismen gemißbraucht werden. Da wird etwa gezeigt, daß aufsteigende Melodie „Bejahung des Willens zum Leben", absteigende Tonleiterbewegung „Willenserschöpfung und Negation" sei, daß Kettenschluß, Konfliktbildung und Synkopierung das Prinzip des Unendlichen oder der Totalität, Intervalle das Prinzip der Individuation vertreten, der Wechsel des Auf- und Abstiegs der Tonleiter als Aufstieg zum Geiste hin oder vom Geiste her symbolisch zu verstehen sei — spielerische Übertragungen, Analogien und Parallelen, die in den Bayreuther Blättern philosophisch bearbeitet wurden, ohne daß man ihre Willkür durchschaute: Die Interpretation, die man dem psychischen Leben überhaupt zuteil werden läßt, kann man selbstverständlich auch auf die Transposition dieses Lebens in der Musik anwenden.

Es ist nun nicht meine Aufgabe, über den Künstler, den Musiker, den Dichter zu sprechen. Was sein Musikdrama bedeutet, wissen wir alle. Die Erlösung von der Oper ist die Tat des deutschen Geistes. Wie jede rechte Entwicklung war das zunächst ein Fortschritt zur Schlichtheit. Dies sei gegenüber jenen gesagt, die in Wagner immer nur den Schauspieler, Rhetoren und Emphatiker betonen. Wie in der Entwicklung des deutschen Liedes die Melodie nur langsam aus einem ungeheuerlichen Unter- und Überbau kunstvoll polyphoner, polyrhythmischer Gebilde sich zur Oberstimme und damit zur Führung

des musikalischen Ganzen durcharbeitet, so ist auch das Musikdrama langsam aus der Oper durch Abstreifung ihres künstlich beengenden Gewandes entstanden. Das musikalische Kunstwerk war einst Maskenspiel und Theater. Fiorituren, Mordentien, Doppelschläge und Triller klebten an diesem Kunstwerk, wie Schönheitspflästerchen im Antlitz einer reizend verschnürten Rokokoschönen. Seine Gewandung war Schmuck oder Panzer. Aber sie soll doch seine Haut sein. Und was das Wort betrifft und die Rede, so war sie bloße Zutat, von welcher der echte Musiker dachte wie etwa Gluck, der, (freilich im Widerspruch mit seiner Künstlerschaft), in ein und derselben Tonfolge gleichzeitig einen lustigen oder einen traurigen Text intonieren wollte. Die Erlösung der Musik aus isolierender Inzucht, ihr Anschmiegen an die Seele des Textes (Mendelssohn setzt z. B. noch „Entflieh mit mir und sei mein Weib" für — Männerquartett) ist ein Prinzip, welches mit der falschen Theorie der absoluten und formalen Musik (wie sie als erster etwa Hanslick verfocht) endgültig bricht. Es wäre aber töricht zu behaupten, daß darum, weil der Musik im Gesamtkunstwerk neue Lebensgebiete unterworfen werden, in denen sie nun gleichsam als Herz pulsieren und Schwesterkünste mit dem Blute des Tonmeeres beleben kann, die Symphonie und Kammermusik zu einer Sackgasse der musikalischen Entwicklung geworden seien. Brahms und Bruckner, welche man wahrlich nicht als Archaisten hinstellen kann, beweisen das Gegenteil. Jener Gegensatz war nur konstruiert. Es gibt keine „absolute" Musik, so wenig wie es absolute Raumkunst, Farbenkunst oder Baukunst geben kann. Man kann nicht zum Architekten sagen: „baue Häuser in die leere Luft", sondern seine Kunst entzündet sich erst an spezifischen Aufgaben, Bedürfnissen und Umgebungen. Und so ist auch kein koloristisches Werk ohne Beziehung zu Flächen und Formen und kein musikalisches ohne Beziehung auf irgendwelche nicht musikalische Notwendigkeit zu betrachten.

Für eine Kunst, welche ihr Leben rein aus sich selber spinnen wollte, würde der schöne Vers des Lucian gelten:

Treten dem ruhlosen Wind nicht Wälder kräftig entgegen,
Bricht in unendlichem Raum schnell sich die wuchtigste Kraft.

Denn die Aufgabe, d. h. die Hemmung ist der Ausgangspunkt alles Bewußtseins wie alles Schaffens. So aber ist es auch innerhalb des spezifischen Bereiches einer jeden Kunst. Gleichwie, nach einem Worte Wundts, die Dissonanz oder Zögerung die Würze der Musik ist, so sind unabsehbare Häufungen metrischer, rhythmischer und kontrapunktischer Schwierigkeiten auch die Entzünder unseres differenzierteren Erlebens. Es ist ebenso oft von einem gesteigerten Formalismus eine Bereicherung des Gefühls ausgegangen, als wie umgekehrt jede Verfeinerung der Seele noch kompliziertere Formen erfinden wird. Wir sehen aber in der Geschichte der Musik, daß noch jede ungewohnte Form zunächst wie ein technisches Experiment betrachtet wurde, bis schließlich die Verfeinerung des Fühlens, welche sie möglich machte, eben von ihr aus allgemein geworden war. Wenn etwa Beethoven zuerst das Trio in der Mediante statt in der Dominante der Haupttonart moduliert, so ist das ebenso ungewohnt, als wenn heute ein Musiker unmittelbar neben die Molltonart die entsprechende Durtonart treten ließe; und doch ist jede Neuerung auf der „öden Steppe rein musikalischer Erfindung" weit mehr als ein nur formalistisches Kunststück, es ist zugleich eine neue Nuancierung des Gefühls. Wagner aber hat die rein musikalische Aufgabe niemals gering geachtet; während Nurmusiker ihn noch nicht verstanden. Die kunstgeschichtliche und nationale Bedeutung seiner Taten steht uns heute außer allem Streit. Aber indem wir von ihr reden, braucht das nicht zu geschehen mit gesträubtem Haar, knirschenden Zähnen, Schaum vor dem Munde und herzhaftem Pochen auf die treue deutsche Mannesbrust. Dieses nämlich ist die Manier sogenannter -aner oder

=isten, die mit den Totengebeinen jedes bedeutenden Mannes auf die Schädel der Mitlebenden dreinschlagen, große Namen als Kriegsgeschrei, großes Werk als Triumphflagge der nationalen oder individuellen Machtwilligkeit mißbrauchend. Aus den Steinen, welche sie selber am heftigsten bei Lebzeiten nach dem Bedeutenden werfen, bauen sie dem historisch Anerkannten Toten- und Denkmale, hinter denen sich die unfähige Unfehlbarkeit und selbstgerechte Unvornehmheit verschanzen kann. —

Es ist ein liebenswürdiger, aber sehr allgemeiner Irrtum, zu glauben, daß die schöpferischen Meister irgend eines Gebietes auch in ihrem Ich soziale Werte verkörpern müssen. Ein gewichtiges psychologisches Gesetz scheint gerade das Gegenteil wahrscheinlicher zu machen. Überall nämlich entdecken wir eine Alternative zwischen jenen Werten, die der Mensch in seinem Tun und Schaffen und jenen andern, die er in Wesen und Charakter verkörpert, der Art, daß die Handelns- und Funktionswerte als Äquivalent für die Lücken seiner Persönlichkeit auftreten, oder auch umgekehrt die geschlossene Harmonie und Schönheit der Person ein Manko an schöpferischen Antrieben einschließt. Am tiefsten aber imponiert uns dieses Gesetz bei der Betrachtung großer Künstler. Wer warme Herzen, seelenvolle Innigkeit, Tatfähigkeit und werktätige Güte sucht, der wird sie bei Künstlern und Dichtern am wenigsten finden. Am seltensten aber vielleicht beim Musiker, als welcher sich in bloßem Fühlen und Vorstellen erschöpft, derart, daß für seine tägliche Umgebung meist nicht viel übrig bleibt. So erleben wir denn, daß die bedeutenden Musiker, denen wir nahe treten, eine Atmosphäre von Frost und unsozialer Liebloſigkeit um sich verbreiten, in der wir vielleicht nicht gedeihen können. Sie haben Liebe und Glauben nötig, aber sie pflegen selten „gute Backöfen" zu sein. Ich habe Männer gekannt, die in Werken jede menschliche Größe und Zartheit offenbarten, aber im Leben sich geflissentlich dem

Ausdruck jedes fremden Leidens verschlossen, das sie von ihrem ästhetischen Niveau auf die Erde gerissen und ihre feinen Nerven verletzt hätte. — Da gesteht man sich schließlich verzagt, daß überall eine endlose Kluft liegt zwischen dem Wunschleben, welches das Werk umspielt und dem historischen Ich, das die nächste Umgebung zu ertragen hat. Oft genug hat ein schwacher und gebrechlicher Charakter ein glänzendes Talent getragen. Oft genug ist er unter der Last seines Talentes zerbrochen, wenn die charakterische Tragkraft dem Genie nicht gewachsen war. — Doch die großen Menschen der Geistesgeschichte, denen es mit Tasso gegeben ist zu sagen, was sie leiden, die in tönendem Schweigen sich einander aussprechen und in künstlerischer Schöpfung entlasten können, stehen vor der Nachwelt immer gerecht oder doch gerechtfertigt da. Nur jene Stummgeborenen, „deren Schweigen nur Gott vernimmt", scheinen dazu bestimmt, sich dem glänzenden Werke jener andern opfern zu *dürfen*. Aber vor einem gerechteren Richter, als wir Menschen sein *können*, möchte der langsame Untergang Minna Wagners oder die Lebensmärtyrerschaft Otto Wesendonks doch noch zu billig bezahlt sein, selbst mit den rauschenden Wonnewogen des Tristan und des Rings tönenden Schauern. Mehr aber noch als in diesem Falle erweisen sich Fragwürdigkeiten im Wesen Wagners gegenüber dem wunderbaren Menschentume Bülows, und den Makel *dieser* Lebensschuld auszumerzen, der unvertilgbar durch die Jahrhunderte brennt, genügt selbst nicht das Blut aus dem heiligen Graal. Aber so sehr das Leben Wagners Flecken zeigen mag, so zweifellos ist doch die Größe seines *Werkes* eine *sittliche* Größe. Das zeigt sich vielleicht am tiefsten in seiner gewaltigen Gestaltung des Tristanstoffes. Die alte keltische Sage erfährt hier unermeßliche Vertiefung. Denn bei aller Schönheit im einzelnen enthalten jene französischen Epen von Béroul bis Bédiers eine Fülle naiver Hinterlist und durchtriebener Gemeinheit, die für

unsern Geschmack unerträglich ist. Ich wenigstens vermochte niemals in den Tristanliedern ethische Schönheit zu sehen, so wenig wie in der germanischen Edda, deren Helden bei allem Kampfmut, aller Schlachtengröße doch auch typische Unvornehmheiten haben und die niedrigen Waffen der Schlauheit und Tücke nie verschmähen. Wenn man in den alten Sagen Isolt und ihren tapferen Buhlen auf Schleichwegen wandeln, täuschen und leugnen, betrügen und spionieren sieht, so vernichtet das die Sympathie für ihre Liebe, während bei Wagner der freiwillige Sühnetod Tristans durch den Speer des Morolt, seine „Sühne ohne Reue", und der tiefe metaphysische Zusammenhang, der zwischen Liebe und Tod besteht, versöhnt und erhebt. — Selbst an Nietzsches Zarathustra verletzt uns ein Zug wie jener, daß er die in seiner Höhle zu Gaste versammelten „höheren Menschen" durchs Schlüsselloch belauscht und amüsiert beobachtet. Das kann zum Bilde des Adels- und Übermenschen nicht passen! Wie aber sollen wir erst von alten Sagen denken, wo die Lüge Mensch wider Mensch noch tägliche Lebenswaffe, ja Lebenspflicht ist? Wir müssen gestehen, daß Wagner in seiner Gestaltung unserer Mären einen sittlichen Takt besaß, der als soziale Tat zu preisen ist. —

Für wen sprach ich? Für wen schrieb ich? Es sind Bekenntnisse und Stimmungen. Denn es ist nicht mein Ehrgeiz, zu der historischen, analytischen, exegetischen Vermittlerarbeit, die sich an Auftreten und Werke großer Menschen heftet, nun auch noch ein Nachschlagewerk, eine Gelehrtenschrift, ein Bibliotheksbuch beizusteuern. Ich darf nicht als Interpret Wagners sprechen, nicht als Jünger Nietzsches. Ich habe nicht das Recht, mich unter ihre Anhänger und Vorkämpfer zu stellen. Ich darf nur sprechen, wie alte Doxographen, die in der Reibung an größeren Vorgängern ihre eigenen Erfahrungen und gelegentlichen Gedanken entwickeln

und zeigen, wie ein schlichter Durchschnittsmensch sich mit der übermächtigen Gewalt großer Vorbilder abfindet. Ungeblendet durch historische Autorität und Bevormundung! Vielleicht an der eigenen Skepsis und Nüchternheit leidend. Und in aller Kritik niemals die ungeheuerliche Mehrdeutigkeit jeder großen Erscheinung vergessend, vor der wir ja doch schließlich zusammenbrechen in Montaignes: Que sais-je? Que sois-je? — Der Philosoph steht auf verlorenem Posten. Er versieht eine hoffnungslose und wenig geliebte Arbeit. Er ist in seiner Wüste, wie einer, der Gedanken in den Sand malt, während er in der Ferne die Kamelscharen kommen sieht, die über seine Deutungen hinwegschreiten und den erlösenden Samum, der sie spurlos verweht. Dann rettet er sich aus grübelndem Erkennen des Unausschöpflichen und Hoffnungslosen schließlich in eine große Liebe und Ehrfurcht. Denn die ist Alles, was von Menschenwerk übrig bleibt, sie ist niemals unnütz und irgend wer kann sie immer brauchen. Und sind es Menschlichkeit und Schranke, Zufall und Bedürftigkeit, auf die wir im Fortschritt unseres Wissens überall stoßen, kommen wir überall schließlich auf ein Unaussprechliches oder Unendliches, so wird das Eine doch um so gewisser, daß wir zu nichts da sind, als um gerecht zu sein und Freude zu machen. . . .

Sechstes Kapitel.

Richard Wagner und Nietzsches Kampf.

„... Des Abgrunds Tiefen ruhn unter des Schiffes Kiel,
Auf dem wir gleiten.
Und ist ein Taucher dort hinabgetaucht,
Der heil zurück noch kehrt zur Oberfläche,
Dann ist sein Lachen, wenn er wieder lacht,
Lasten von Golde wert ..." Gerhart Hauptmann.

Dem Freunde Arthur Ludwig sei dieses sechste Kapitel gewidmet zum Gedächtnis an das Frühjahr 1904.

1. Die beiden Urtendenzen.

Zwei große Lebensgewalten — so lehrte einst die flammende Weisheit Platos — lenken und regeln Geschicke der Völker und Geschicke des Einzelmenschen. Hier der Trieb, aus dem Engen in die Weite zu treten. Jede Form, den Bann konkreter Gestalt, jede erlangte Einheit zu zersprengen, um zu verfluten ins Grenzenlose und in unersättlichem Hunger nach neuem und stärkerem Erleben auf keiner Stufe zu ruhen. Vielmehr jede Stufe als Übergang zu noch höherer, noch reicherer und umfassenderer Synthese zu betrachten. Und daneben ein entgegengesetzter Trieb: Aus dem beunruhigenden Meer des großen Lebens, aus Überfülle von Regung und Reiz, aus peinigenden Fragen,

Widersprüchen und Zweifeln, die nach allen Seiten ins Endlose ziehen, uns auf irgend ein begrenztes Lebenseiland zu retten. In dieser Welt der Unrast das stille Gartenland anzubauen und mit einem Zaune stacheliger Rosen zu umpflanzen, auf daß die Unruh der Welt keinen Einlaß mehr finde und wir Frieden haben in dem, was wir unser eigen nennen. Diese beiden Grundtendenzen, der Differenzierung und der Integrierung, wirken (in verschiedenen Stärken und verschiedenen Proportionen) an jedem Menschenleben. Ein Wunsch ins Weite und eine Sehnsucht nach Geschlossenheit, ein Fernenweh und eine Heimatbegehr, Unendlichkeitsschauder oder Heimgefühle! Überall, wo nur seelisches Leben entgegentritt, wirkt einerseits eine Tendenz, sich an das Andere hinzugeben und ins Neue, Außenstehende oder „Objektive" hineinziehen zu lassen. Andererseits aber die entgegenstehende Tendenz, sich selbst gegen das Außerunsseiende, Andere oder Objektive zu verwahren. So ist denn das Leben ewiger Kampf zwischen Gewohnheit und Welt, Bewußtsein und Objekt, Daseiendem und Werdendem. Und es entzündet sich an Schranke und Notwendigkeit. — Beobachten Sie sich in irgend einem Augenblick. Indem Sie diesen Vortrag verfolgen, möchten Sie ein Dargebotenes verstehen, apperzipieren, umgreifen, und sich einverleiben. Dieses aber heißt: Die Lebensregungen und Funktionen einer fremden Seele innerlich mitahmen, sich ihnen zuneigen, hin- und gefangengeben. Zugleich aber (und zwar in der Mehrzahl der Menschen in stärkerem, entscheidendem Maße) macht sich auch der entgegenstehende Antrieb in Ihnen geltend: Dem, was uns von einer fremden Seele zugebracht, dargeboten, inauguriert wird und an uns mit der Forderung oder Zumutung des Miterlebtwerdens heran tritt, unser eigenes, bislang erworbenes und erbildetes Ich entgegenzustellen, d. h. uns nicht in ein fremdes Leben einbeziehen zu lassen, sondern den Unterschied gegen das Andere in Opposition, Widerstand und Abneigung

hervorzukehren. Wir bringen daher dem, was uns vom anderen gelehrt, dargelebt, angeboten wird, alsbald Mißtrauen, Gegenwillen, Kritik entgegen. Und in dem Wechselspiel dieser beiden seelischen Zugkräfte, der ego- und der soziozentrischen, deren eine uns in ein fremdes Leben hineinreißt, deren andere uns gegen die Zumutung, fremdes Leben aufzunehmen und mitzuahmen, verpanzert, in dem Wechselspiel der zentripetalen und zentrifugalen Seelenkräfte entfaltet sich Bewußtsein, als ein Ablehnen und Annehmen, Sicheinverleiben oder Vonsichabstoßen, als ewiges Sichgegeneinandersetzen und Aneinanderreiben. Und wenn sich nun auch Charaktere wesentlich dadurch unterscheiden, daß die einen mehr, die andern weniger das fremde Leben in sich einzufügen, aufzunehmen und in ihr Eigentum zu wandeln, oder anders gesagt, sich anzupassen und zu assimilieren vermögen, wenn auch der eine mehr, der andere weniger in seiner erreichten Form und Persönlichkeit feststeckt und allem Nochungewohnten und Umschichtenden Widerstand entgegenbringt, so sind doch beide Tendenzen in wechselnder Proportion in allen Seelen vorhanden. — Wir finden, um aus vielen möglichen Beispielen nur eines herauszugreifen, ihre Wirksamkeit in dem verschiedenen Maße von Zutraulichkeit oder Mißtrauen, Offenheit oder Sichverschließen, das für Beurteilung von Charakteren wohl das untrüglichste, sicherlich aber in den Ausdrucksbewegungen am leichtesten zu diagnostizierende Merkmal bildet. In einer Volksversammlung, bei jedem öffentlichen Wirken kann man leicht beobachten, wie es eine Kategorie von Menschen gibt, die geneigt sind, sich durch den Erfolg anderer imponieren und „beeindrucken" zu lassen und eben das für wahr zu halten, was jeweils eindrucksvoll und imposant auftritt, während eine andere Kategorie in ebenso einseitiger Weise durch jeden Erfolg verstimmt und zum Widerspruche gereizt wird. Hiermit hängt auch die erstaunliche Tatsache zusammen, daß jedem Redner Recht gegeben und

zugejubelt wird, so lange er eben spricht, wenn auch der eine genau das Gegenteil von dem sagt, was der andere soeben gesagt hat. Solange wir nämlich gezwungen oder geneigt sind, einem andern zuzuhören, binden wir uns an seine Person. Wir erleben ihn mit und sehen die Dinge mit seinen Augen. Und solange wir das tun, hat schließlich jeder im Leben Recht, da jeder nur das umschreibt, als was auf Erden herumzulaufen just er geboren wurde. Eben darum ist „die Gegenwart eine so mächtige Göttin". Darum erhält immer der unsere Billigung, welcher gerade anwesend ist. Andererseits aber muß jede Vorstellung ihre Gegenvorstellung nach sich ziehen. Und je stärker wir in einem Momente uns einer Sache hingaben, um so inniger sind wir hinterdrein geneigt, genau das Entgegengesetzte zu betonen.

Man kann diese ungemein weittragenden psychologischen Tatsachen (die ich unter den Begriff der Mitahmung und Gegenahmung fasse) vielleicht am besten in ihren pathologischen Entartungsformen kenntlich machen. Es gibt eine Form von Verblödung, deren klinisches Bild dadurch charakterisiert wird, daß der Erkrankte willenlos jeder ihm erteilten Suggestion folgen und alles ihm Anbefohlene ausführen muß. Und dennoch ist in ihm gleichzeitig eine krankhafte Abweisung und Unzugänglichkeit wirksam, die den willenlos Abhängigen wiederum zwingt, hinterdrein sich mit trotziger Verneinung zu umpanzern. Man befiehlt etwa dem Kranken, seinen Namen an die Tafel zu schreiben. Er gehorcht spontan, widerstandslos und wie unter einem Zwange, um dann im nächsten Momente das Geschriebene widerspenstig zu verlöschen. — Bei einem übrigens völlig gesunden, sehr suggestiblen jungen Mann sah ich, daß er auf den Befehl, die Zunge herauszustrecken, weil sie „durchstochen werden solle", wild verzweifelte Abwehrbewegungen machte, während er gleichwohl nicht umhin konnte, dieser Wachsuggestion zwangmäßig zu

folgen. Ich glaube zu bemerken, daß jene erste Tendenz der Mitahmung mit Gesundheit und Freudigkeit, jene zweite mit Krankheits- und Stauungsgefühlen eine bestimmte Verbindung hat. Das Sichverschließenmüssen, Sichverpanzern und Abwehren ist eine Notwehr der Unglücklichen, Leidenden und Gehetzten und jeder Schmerz hat einen Verengerungscharakter, eine Tendenz zur Einengung und Fixierung der Aufmerksamkeit oder des Bewußtseins, während Freude zu Erweiterung und Hingabe der Persönlichkeit prädisponiert.*) Jede dieser beiden Tendenzen aber würde in einseitigem Vorherrschen zu Untergang oder Entartung des Menschen führen müssen, sei es in der Auflösung, sei es in Verdumpfung und Erstarrung seines Ich. Aber sie sind in ihrem Zusammen für das Seelenleben das selbe, was für den physischen Organismus der Stoffwechsel ist, mit seinem Gegenspiel von Assimilation oder Anpassung einerseits, und Abstoßung der sich darbietenden Materie andererseits. — Diese beiden seelischen Urtendenzen nun, der Trieb zu Erweiterung oder zu Verengung, zur Auflösung oder zur Erstarrung, welche zu einander stehen wie Leben und Tod — sie führten in dem symbolischen Weltgedichte Schopenhauers, das uns in der ersten Hälfte unserer Vorlesungen beschäftigte, die Namen: Wille und Vorstellung.

„Wille" ist das ins Grenzenlose steuernde eigentliche Wesen des Menschen, der Drang der Gattung, die Stimme der Art, der Trieb, welcher die Einzelform, das Konkrete und Individuelle zersprengt. — Unter den Künsten aber sollte es die Musik sein, welche das unmittelbare Bild des Weltwesens, das Auf und Nieder, Fluten und Begehren, Grollen und Sehnen des

*) Vergl. hierzu die Ausführungen S. 121 über „Geteilte Freude und geteilter Schmerz".

rastlosen Lebenswillens wiedergibt. Und ihm gegenüber steht die „Vorstellung", der „Intellekt", als das unmusikalische Prinzip der Verengung und Individuation des Lebens, welches im Gegensatz zur Musik in den bildenden Künsten, die es nicht mit dem Grundwesen, sondern mit den Typen und allgemeinen Charakteren der Erscheinungswelt zu tun haben, die entscheidendere Rolle spielt. In der Persönlichkeit des spezifisch musikalischen, d. h. musikalisch produktiven Menschen dagegen tritt dieses intellektuelle Prinzip zurück. Die Musik ist die tiefste seelische, aber keine geistige Kunst. Denn das musikalische Schaffen ist das primitivste und unmittelbarste Sichausleben.*) Es hat daher mit Gefühlen, Affekten, Impulsen oder Trieben zu tun, aber es kann durch Bindung des Trieblebens in Intellekt, durch Intellektualisierung und Rationalisierung der seelischen Energieen nur verbraucht und transformiert werden. Daher kommt es, daß musikalische Produktion eine gewisse Primitivität, Jugendlichkeit, Spontaneität der seelischen Energie voraussetzt, daß kulturell späte Typen, Menschen von hoher Intellektualität oder Sozialität des Fühlens vielleicht bedeutende Interpreten, Kenner und Liebhaber, nicht aber eigentliche Schöpfer und Zeuger von Musik sein werden. Hierin zeigt sich nur ein umfassenderes psychologisches Gesetz, nach welchem diejenigen Seelenseiten, welche zu Empfänglichkeit und zum Verständnis einer Kunst dienen, durchaus entgegengesetzt sind denjenigen, welche die Produktivität im Gebiete dieser Kunst garantieren. So scheint mir die Frau für Musik ebenso viel empfänglicher und verständnisvoller

*) Mit gutem Recht hat indessen Riemann von der Musik als Ausdruck, welche Hausegger vornehmlich betont, eine relativ plastische und geistige Vorstellungsmusik unterschieden. Sein „Prinzip der Subjektivation", auch „Gedanken A. Seidls und F. Wölfflins" kommen meinen „beiden Urtendenzen" nahe. — Es ist schade, daß ein Geist wie Riemann in den Schopenhauerschen Nomenklaturen feststeckt.

zu sein als der Mann, wie sie andererseits als der biologisch spätere und intellektualere Teil an musikalischer Schöpferkraft dauernd unterlegen ist. Und eine ähnliche Stellung zur Musik findet man bei allen wesentlich rationell oder ethisch interessierten Rassen, Völkern oder Berufsschichten. — Hier aber steckt ein Dilemma, welches gerade Richard Wagner für das Grundschema der Schopenhauerschen Philosophie voreinnehmen und empfänglich machen mußte. Schon darum, weil in diesem universellen Genie der Musiker in gefahrvollem Kampfe lag mit Möglichkeiten, Begabungen und Interessen ganz anderer Natur. Mit reflektiven, philosophischen, geistigen Interessen und besonders mit einem Augenmenschen, dessen Anlage ohne weiteres sich der Musik nicht dienstbar machen läßt. Aus dem Gegensatze von Wille und Geist, Leben und Erkenntnis zogen die Werke Wagners ihre Kraft, lange vor seiner Bekanntschaft mit Schopenhauer, während Schopenhauers System ihm nur bewußt machen und in erlösende Formeln bannen konnte, was in seiner Produktion, von den Feen bis zum Parzival immer lebendig war. Man durfte argwöhnen, daß die Musik als selbständige Kunst, mit Formgesetzen und Forderungen sui generis eines Tages durch Wagners andersartige Anlagen hätte verbraucht und vernichtet werden können, wie die ersten Gegner Wagners mit gutem Rechte dem musikalischen Drama gegenüber fürchteten. Ja, es könnte überhaupt geschehen, daß eine radikale Steigerung unserer erkennenden, durchschauenden, das Leben begreifenden Fähigkeit die plastische Zeugungskraft und künstlerische Lust am Gestalten, welche einen Überschuß an Triebleben, freies Spiel und seelischen Luxus voraussetzt, schließlich brachlegt und unterbindet. Man könnte argwöhnen, daß schließlich nur eine Kunst, die Kunst der Wissenschaft oder Philosophie, die Überfülle uns beherrschender Vorstellungsmassen und Lebensinteressen zu bändigen und synthetisieren vermag. Der Mensch, für den das

ganze Leben Material wird, hat schließlich kein Eigenleben mehr, er ist leergebrannt, ausgeschöpft, ist nur noch ein Spiegel. Aber wie sich die Kulturhöhe der großen Künstler nur daran bemessen läßt, wie viel sie in sich aufnehmen, umfassen und verarbeiten können, ohne an der gestaltenden Kraft ihrer Eigenart Schaden zu erleiden, wie viel sie schadlos in sich abtun können, ohne sich darum gegen das Leben abkapseln und isolieren zu müssen, so liegt Wagners Größe als Musiker eben darin, daß Lebensseiten und Lebensinteressen, welche an und für sich mit Musik nichts zu tun haben und jede schwächere Produktivität erdrückt oder doch gelähmt hätten, von ihm gleichwohl in die Musik hineingezogen und einer musikalischen Idee unterworfen werden.

Es ist ein grober, verhängnisvoller Irrtum, daß man den Wert großer Genien etwa Michelangelos, Shakespeares oder Wagners in der Elementarität, der Dynamik, der Kraftleistung ihres Schaffens finden zu müssen glaubt. Mag die von ihnen entäußerte Seelen- und Leibeskraft noch so gewaltig sein, der Wert der künstlerischen Leistung liegt nicht in der Größe von Kraft und Leidenschaft als solcher. Bizet schreibt leidenschaftlichere Musik als Schubert. Berlioz ist an nervöser Dynamik imposanter als Wagner. Stuck entfaltet mehr Verve als Slevogt, Kaulbach mehr als Uhde. Aber keinem Verständigen wird einfallen, die eine Gruppe mit der anderen an künstlerischer Bedeutung auch nur vergleichen zu wollen. Nicht die Kraft und Quantität als solche, sondern das Maß der gebändigten Kraft, und der Gehalt dessen, was im Kunstwerk gebunden, überwältigt, verdichtet und schadlos abgetan wird, gibt einem Künstlerleben Bedeutung. Eine einzige kleine Blume ist mehr als ein blütenloser Wald. Sie setzt Sonne und Erde und viele Jahre Wachstum und schließlich die ganze Welt voraus. Um aber das Leben

„abzutun", dazu gibt es zwei Wege. Der eine ist der Weg jener Ästheten, welche sich in einen Palast vermauern, der keine Fenster nach der Straße hat, welche sich Scheuklappen vor die Augen binden und sich bei künstlichem Lichte produktiv erhalten, indem sie das, was sie stören und bedrohen würde, nicht sehen, weil sie es nicht sehen wollen. Der andere Weg aber ist der Weg Wagners. Es ist eukolische Kraft, welche sich gegen nichts Menschliches verschließt. Sie nimmt alles Leben der Zeit ruhig in sich auf, um damit zu ringen, bis es dennnoch der Kunst unterworfen wird. — Es ist nun freilich auch nicht die Größe, nicht der Umfang des beherrschten Kreises, was das Kunstwerk dem Vortrefflichen und Ewigen beigesellt. Es wäre würdiger und besser im kleinen Kreise das Bestmögliche zu erreichen als mit unzureichenden Kräften und Prätentionen im größten sich zu bewegen. Und andererseits kann auch die Vollendung, die Einheit und Geschlossenheit an und für sich nicht für die Größe der Künstler sprechen. Denn es gibt genug Dichter, Maler und Musiker, die nur darum vortrefflich und klassisch sind, weil das Gebiet dessen, um was sie sich nicht kümmern, unendlich groß ist. So ist etwa das Drama Hauptmanns, die Musik Hans Pfitzners oder die Malerei Hans Thomas eine ehrliche, zweifellos echte und gute Kunst. Aber als Ganzes ist sie zu eng horizontiert. Sie hat den Zuschnitt ästhetischer Kleinbürger. . . . Nicht also Einheit, sondern Vereinheitlichung, nicht Rundheit, sondern Bändigung großer Dissonanzen schafft die Bedeutung der Kunst. Das vollendete Werk ist wie ein Monarch um so mächtiger, je freier und relativ unabhängiger die Einzelelemente sind, welche seine Herrschaft in sich umspannt. Wagners Lebenskreis aber ist der größte, den je ein Musiker umfaßt hat. Es ist der ganze Kreis unserer heutigen Bildung und Kultur. Und er umschließt ihn, ohne sich als Musiker daran zu verlieren und ohne von den strengsten

Forderungen und Gesetzen musikalischer Schönheit irgend ein Wesentliches zu opfern.

2. Zur Analyse Wagners.

Feuerbach und Schopenhauer, Lebensbejahung und Verneinung, ein Prinzip, welches die konkreten Formen verflüssigt und die Gesetze des Musikalischschönen nur anerkennt, um sie zu zersprengen und daneben eine Tendenz zum Stabilen und Einheitlichen, — das liegt auch in Wagners *Musik* von vornherein *nebeneinander*. Und so ist es nur Ausdruck des tieferen *musikalischen* Gehalts, wenn dieser Kontrast sich erneut in den Gestaltengruppen und äußeren Bühnengeschehnissen, welche aus dem Strom der Musik emportauchen wie Geister über den Wassern. Gleich Schatten, die aus der Seele der Musik sich Blut und Leben trinken. Gleich Scharen von Abgeschiedenen, welche das Gemälde bewegten Lebens über den Fluten der dunklen Styx wiederholen, während der finster ziehende Totenfluß mit dröhnendem Katarakt das Grundmotiv des Schattentanzes rauscht, den cantus firmus einer Harmonie, die vom tiefsten Kontrabaß zu höchsten Höhen führt. Schon im Fliegenden Holländer, dessen Stoff Wagner aus Schriften Heinrich Heines nimmt, tritt dem im Holländer verkörperten Prinzipe des faustischen, byronischen Lebenswillens, des dämonisch ruhelosen und vom Genuß zu Begierde taumelnden, ewig bewegten Mannes, die klare starke Senta entgegen, die in ihrer dürftigen idyllischen Enge, in der fernen Heimat ihres Stranddorfes ebenso in die Tiefe strebt, wie der ahasverische Mann in das Weite. Das Weib, das den Grenzenlosen *bindet* und in dessen Seele Liebe und Tod (die bei Wagner immer wieder wie Transpositionen des gleichen Themas in Dur und Moll ertönen) ineinander fließen, die große *Erlöserin* des blinden Menschenwillens: erlösende Liebe, erlösender Tod. Es scheint mir eine der

zarteſten, unbewußt und unreflektiert tiefſten pſychologiſchen Einſichten Wagners zu ſein, daß ſchon im Holländer, genau wie im Ring, der Gegenſatz von Wille und Intellekt —, allen gewohnten Lehrmeinungen zum Trotze, alle den ſattſam bekannten Gemeinplätzen entgegen, welche dem Manne die überlegene Logik und Objektivität und dem Weibe das ſtärkere Gefühls- und Triebleben zubilligen —, derart verkörpert wird, daß gerade der Mann den Willen, das Weib aber die erlöſende und bindende Kraft der Vorſtellung repräſentiert, daß das vitale Prinzip als männlicher, das intellektuelle als weiblicher Natur angeſprochen wird. Denn wie der Holländer und Senta, ſo ſtehen in umfaſſenderem Rahmen, gleichſam als weiteſter Ring, der alle engeren Ringe mit umſchließt, Wodan und Gerda einander gegenüber. Wodan, die Perſonifikation des Weltwillens, des blindwütenden, nie erlöſten, raſtlos ſtrebenden Willens zum Leben. Und Urda, die Allmutter Weisheit, die an den Wurzeln der Welteneſche hockend, das Verhängnis der Welt erkennt und im Erkennen erfüllen muß. Sie ſtehen da, als der Schopenhauerſche Urgegenſatz von Wille und Intellekt, gleichwie in der griechiſchen Mythologie das feindliche Brüderpaar Prometheus, der Vorbedenkende und Epimetheus, der Nachbedenkende. Prometheus, der Vorbedenkende, iſt der praktiſche, handelnde, agitatoriſche Menſch, der in der ſittlichen Tat, im Herabholen des Feuers vom Himmel und in den nützlichen Zwecken der Verſchönung der Erde und Beglückung des Menſchen ſein letztes Ideal ſucht. Epimetheus dagegen will nicht, ſondern erkennt, trachtet nicht, ſondern betrachtet. Er iſt nicht ein Mann der ruheloſen Sehnſucht, welche ſchließlich ſelbſt Verbrechen und Frevel nicht ſcheut. Er hat nicht wie ſein unglücklicher, größerer Bruder an den Felſen des Kaukaſus geſchmiedet, das kühne Wollen mit endloſem Leiden zu zahlen. Er iſt der theoretiſche Menſch, welcher ruhig erkennt und die Dinge von hinterdrein beurteilt. Der Vorbedenkende opfert ſich einem

Ideale, aber der Nachbedenkende benennt und kritisiert alle Werte und verrennt sich niemals in die Einseitigkeit des großen lebenzeugenden Fanatismus, sondern verharrt in beschaulicher Schönheit. — Es ist ein Gegensatz sittlicher und ästhetischer, sozialer und religiöser, wissenschaftlicher und romantischer, technischer und agrarischer Lebensinteressen und Willensziele. Und es ist ein analoger Gegensatz, den wir, wenn wir uns auf gründlichere Interpretierung Wagnerscher Werke einlassen dürften, fast in jedem seiner Hauptwerke und in seinen wichtigsten Schriften aufweisen könnten. Diese Doppelnatur wird freilich nicht überall sogleich deutlich. Vielleicht ist im Tannhäuser der Gegensatz von Christus und Venus, von Todessehnsucht und Lebensdrang am einfachsten ausgeprägt. Auf der einen Seite steht das christlich-asketische Ideal der wahl- und selbstlosen Liebe, auf der andern die antike Idee des vollen harmonischen Lebensgenusses. Und auch hier vollbringt das Weib die Erlösung des im Banne der Willensbejahung befangenen Mannes. Ein ähnliches Thema wollte Wagner schon zuvor im Manfred behandeln: Die Befreiung einer in den Banden der Sinnenlust festgeschmiedeten großangelegten Menschennatur durch die himmlische Stimme sittlicher Lebenspflicht. Die Verkörperung des Intellektuellen oder (was nach unserer Theorie dasselbe ist) des ethisch-sozialen Prinzips sollte auch hier dem Weibe zufallen, während auf Seiten des Mannes die primitivere, noch nicht aktivierte und gebundene Willensenergie vorausgesetzt wird. Im „Lohengrin" endlich finden wir eine erste fantastische Andeutung des Kassandraproblems, jenes „Kulturproblems", das schließlich bei Nietzsche zum Zentrum alles Denkens wird. Die Frage nach dem Werte der Wahrheit. Das Problem der „Intellektualisierung" oder Kulturation, welche sich allgemach am natürlichen Menschen vollziehen muß. Hier wird noch in banalem und reaktionärem Sinne zugunsten des Unbewußten und Instinktiven entschieden.

Nur im Glauben und Fühlen liegt das Heil der Herzen, während der Mensch, welcher fragt und sein Glück begrübelt, damit auch den besten Teil seines Glückes vernichtet. — Dieses volkstümlichste, aber sicherlich nicht bedeutendste Werk Wagners, schöpft wie alle seine Werke aus dem Bronne deutscher Tradition. Die Sage vom treuen Eckhard, vom Schatzgräber, der den Goldhort findet und schweigend heben soll, vom Schäferknaben, welcher die Prinzessin aus der Höhle befreit, dabei aber nicht nach rückwärts sehen und nicht sprechen darf, — viele solche und ähnliche Volkssagen klingen im Lohengrin an. Es ist der Fluch des Menschen, daß er nicht wie Tier und Pflanze unbewußt genießen und ohne die Krücken von Reue und Gewissen, ohne Zwecke und Ziele dem reichen weisen Leben sich hingeben kann. Darum rühren uns die kindlichen Gestalten der Antike. Darum blicken wir mit Heimweh in eine Blume und in Wehmut auf ein spielendes Kind: Sie leben noch in Sicherheit und Unschuld. Sie gehören sich selber, während wir uns alles zerschlagen und verbauen und sogar unsere Ideale zum Feinde unserer Wirklichkeit machen. Wir zergrübeln unser bestes Glück, bis der kranke Zwang zur Objektivität uns auch die eigene Persönlichkeit unerträglich macht. Bis jedes starke und naive Gefühl unter der Lupe des Wissens in graue Asche auseinanderfällt. . . . Am gewaltigsten aber lebt der Wagnersche Urkontrast von naiver Lebensbejahung und bewußter Abkehr vom Leben im Tristan. Auch hier ist Tristan der suchende, ehrgeizige, begehrende Mann. Isolde das edel besänftigende, zügelnde und den Willen erlösende Weib. Und in diesem erhabensten, musikalisch wie textlich geschlossensten Werke Wagners, das wie ein mächtiger, ruhevoller Strom seinem besten Leben entströmt, mischen sich die Welt der Nacht und die Welt des Tagesscheines, die grandioseste Bejahung des Lebens, die noch im Sterben zum Leben „Ja“ sagt und seine müde, weltabgewandte Überwindung; Liebe und Tod,

so ineinandergeflochten, daß im Untergang des Individuums der Wille der Gattung das Leben segnet. Und schließlich im Parzival: Derselbe Gegensatz von Hingabe an die sittlichen, sozialen Pflichten des Lebens und buddhistisch-christlicher Abkehr, von Diesseits und Jenseits, Sinnlichkeit und Askese, dargestellt in den Gegensätzen des Parzival und der Kundry. — Muß ich noch sagen, daß dieses der seelische Bruch des Menschen Wagner gewesen ist? Des Menschen, der sich hier in eine Welt leuchtender Schönheit versenkt und Umgebungen schuf, die ihn, sehr unverdient, in den Ruf eines Hedonisten und epikureischen Sybariten brachten. Dort wieder Worte schrieb und sprach, so voll von Erdenüberdruß und Lebensekel, voll Todessehnsucht und Jenseitsdrang, daß der Sybarit im Grunde seines Herzens bitterster Christ und sentimentaler Asket gewesen zu sein scheint? In dieser Doppelheit der romantischen Seele mußte Wagner sich mit der rührendsten, ergreifendsten Gestalt begegnen, die wohl je auf einem Königsthrone gelitten hat, mit König Ludwig von Bayern, dieser typischen Verkörperung eines jenseitssüchtigen Erdenhungers, einer ebenso sublim vergeistigten als raffiniert sensuellen, ebenso maßlosen als schlaffen Sehnsucht, welche im Strahl irdischer Schönheit gebadet doch nie jene inneren Stimmen los wird, die uns zuraunen, daß im Grunde alles eitel und erbärmlich ist und der ärmste Bettler, der seinen Glauben an Lohn und Genugtuung jenseits des Grabes sich bewahrt, zu beneiden sei. Und auch in Wagners äußerem Leben kommen sie immer wieder nebeneinander zur Geltung: Prometheus-Vorbedacht und Epimetheus-Nachbedacht. Einerseits will er in Kunst wie Religion eine mystische, transzendente, den Sinnenmenschen kasteiende und an eine höhere Welt gemahnende Lebensmacht verehren, und spottend nennt er sich selbst in seinen letzten Jahren „Oberkirchenrat" und „Konsistorialrat". Daneben aber vermittelt er, indem er die Überwindung des Lebens predigt, die

höchste Ekstase der Sinne, so daß seine Musik bisweilen (man denke an Stimmen von Venusberg oder Montsalvatsch) den doppelten Reiz hat, jede Nervenfaser vor Leben erbeben zu lassen, während sie doch das himmlische Jerusalem und Kreuzigung des Fleisches predigt. Ein Menschenbeglücker und Menschenverächter, ein großer Mitleider und großer Selbstsüchtling, ein Mann von unendlicher Hingabe und despotischem Eigenwillen, verschlossen und wahr, einheitlich und zerbrochen, ein Verklärer, Verherrlicher, Vergolder und jauchzender Liebhaber unseres Lebens und zugleich sein weiser Verächter und todestrauriger Richter. Der Narr des Lebens und sein Henker zugleich, das alles liegt nebeneinander in diesem großartigen Menschen und in dem Ausdruck seiner seelischen Flutungen, der Musik. Wie ungleich blickt er auf uns aus den vielen Bildern, die von ihm auf die Nachwelt kamen. Oft in lasser Behaglichkeit mit jener goetheschen Selbstgenügsamkeit, die den Ringenden empört; ein ander Mal mit Augen, aus denen das Notsignal hilflos suchender Seelen brennt; dann wieder in königlichem Stolz mit den Feuern genialer Schmerzen umgürtet; dann traurig und leidend, jenes stumme Weinen im Augenlicht, das lebenslang nicht aus Schopenhauers Antlitz wich. — Es ist der selbe Wagner, der im glorreichen Jahre 48 im wohltuenden Gegensatz zu Schopenhauer, der sich im politischen Leben stets als Erzreaktionär erwiesen hat, für das bedrückte Volk eintritt und mit den großen russischen Demagogen, mit Bakunin und Herzen Freundschaft hält und hier in Dresden, in dem kleinen Hause in der Ostraallee und in der Friedrichstraße in der praktischen Arbeit für die Menschheit, in der Regeneration des Volkes die Mission seines Lebens sieht. Und der andere Wagner, der in roten Atlashosen und Samtbarett sich in der Einsamkeit seiner Gletscherwelt verbirgt und über sein Haus das horazische Wort setzt: „ich hasse das Volk und halte es mir fern“. Es ist der selbe Wagner, dessen Leben Züge des bewundernswertesten

Heroismus und der heiligsten Menschenliebe aufweist und doch auch Schwäche, Haltlosigkeit und ein ewiges Lamento. So widerspruchsvoll ist der Mensch! Es ist unmöglich, seine Seele auf irgend eine Formel zu bannen. Es gibt keine gute und keine schlechte, keine wahre, keine falsche Natur. Niemand versteht sein Gestern und kennt sein Morgen. Keiner weiß vom andern, keiner von sich selbst. Montaigne hat Recht, wenn er sagt, daß auch der Beste mindestens zehnmal in seinem Leben verdient hätte, aufgeknüpft zu werden, daß auch der kleinste Pfahlbürger noch Unsummen von Rätseln und Widersprüchen in sich trägt. — Wie könnten wir also wagen, irgend ein apodiktisches „Urteil" über unsere Größten zu fällen? Sie bleiben das Einzige, was unser Leben rechtfertigt und heiligt, in dem Maße wie wir sie lieben und verstehen. Das Einzige, was von unser aller Leben und all der nutzlosen Arbeit sich in bessere Zeit hinüberrettet. Der selbe Mensch, der das eine Mal ein grenzenloses Mitleid auch mit dem verworfensten Geschöpfe predigt und im Menschen den Erlöser des Tieres grüßt, erweist sich ein ander Mal von rücksichtsloser Selbstgerechtigkeit und erbarmungsloser Härte. Hiervon würde ein wahrhaft napoleonischer Zug zeugen, den ich freilich nur aus mündlicher Erzählung kenne und darum mit größtem Zweifel an seiner Richtigkeit wiedergebe, zumal ich nicht weiß, woher er eigentlich stammt. Wagner soll, als er, ich glaube in Venedig, komponierte, vor seinen Fenstern einen Kinderspielplatz gehabt haben. Das Geschrei der spielenden Kinder soll ihn gestört haben und so heißt es, daß er seinen Diener beauftragt, Glasscherben zu kaufen und zu zerhacken, die er über Nacht auf dem Sandplatz aussäen läßt, so daß die Kinder aus Furcht, sich zu verletzen, künftig seinem Fenster ferne bleiben. — Ich will hier wenigstens im Vorbeigehen kurz zwei andere anekdotische Begebenheiten erwähnen, da ja meistens kleine konkrete Züge das Wichtigste einer Menschenseele offenbaren. Ich

entnehme sie den Briefen und Schriften Wagners. Sie sollen unsere Skizze kurz zusammenfassend, noch einmal die beiden Seelenseiten Wagners kontrastieren helfen, Wagner, den Tagmenschen, der die Regeneration des Volkes, die praktische Arbeit, das Agitatorische in den Mittelpunkt seines Lebens stellt. Und Wagner, den Romantiker, dem alle praktische, utilitarische Arbeit völlig gegenstandslos erscheint gegenüber der Macht von Träumen und Gefühlen, die sich selber genug sind. — Der Wagner, der in Paris bitter ums tägliche Brot kämpft, stand einst am Tore der Weltausstellung, an einem Tage, als allen Parisern Schulkindern der Besuch der Ausstellung gestattet war. „Am Ausgange des Gebäudes durch den Einzug der Tausende von männlichen und weiblichen Zöglingen der Pariser Schulen festgehalten, verblieb ich eine Stunde lang in der Musterung fast jedes Einzelnen dieses eine ganze Zukunft darstellenden Jugendheeres verloren. Mir wurde das Erlebnis dieser Stunde zu einem ungeheuren Ereignis. Bis ich vor tiefster Ergriffenheit endlich in Tränen und Schluchzen ausbrach. Dies wurde von einer geistlichen Lehrschwester beachtet, welche einen der Mädchenzüge anleitete und am Portale des Eingangs wie verstohlen nur aufzublicken sich erlaubte. Zu flüchtig nur traf mich ihr Blick, um selbst wohl im günstigsten Falle von meinem Zustand ihr ein Verständnis zu erwerben. Doch hatte ich mich soeben bereits genug im Sehen geübt, um in diesem Blicke eine unaussprechlich schöne Sorge als die Seele ihres Lebens zu lesen. Diese Erscheinung erfaßte mich um so eindringender, als ich nirgend sonst in den unabsehbaren Reihen der Geführten und Führer auf eine gleiche, ja nur ähnliche getroffen war. Im Gegenteil hatte mich hier alles mit Grauen und Jammer erfüllt. Ich ersah alle Laster der Weltstadtbevölkerung im voraus gebildet. Neben Schwäche und Krankhaftigkeit, Roheit und boshaftes Begehren, Stumpfheit und Herabgedrücktheit natürlicher Lebendig-

keit, Scheu und Angst neben Frechheit und Tücke. Dies alles angeführt von Lehrern allermeist geistlichen Standes in der häßlich eleganten Tracht des neumodischen Priestertums. Sie selbst willenlos, streng und hart, aber mehr gehorchend als herrschend. Ohne Seele alles — außer jener einen armen Schwester." Und nun daneben die Nachtseele Wagners! „In einer bangen schlaflosen Nacht trat ich in Venedig auf den Balkon meines Zimmers über dem Canale grande. Wie ein tiefer Traum lag die märchenhafte Lagunenstadt im Schatten vor mir ausgedehnt. Aus dem lautlosen Schweigen erhob sich der nächtige Klageruf eines soeben auf seiner Barke erwachten Gondoliers, mit welchem dieser in wiederholten Absätzen in die Nacht hineinrief, bis aus weitester Ferne der gleiche Ruf den nächtlichen Kanal entlang antwortete. Ich erkannte die uralte, schwermütige, melodische Phrase, welcher seiner Zeit auch die bekannten Verse Tassos untergelegt wurden, die aber an sich gewiß so alt ist als Venedigs Kanäle mit ihrer Bevölkerung. Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig des Tages von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht hätte." — — Diese beiden Seiten also, der tagesfreudige, an die Zukunft der Menschheit glaubende Regenerator und Völkerlehrer und der weltabgewandte nächtliche Schwärmer, diese Mischung des Rationalisten vom linken Hegelschen Flügel und des Romantikers aus der Schule Schopenhauers, — diese beiden Pole fand nun der weitaus größte und gewaltigste Jünger Wagners in der Schöpfung seines Meisters vor. Dieser Gegensatz suchte in seinem Denken zuerst eine *Synthese* und fand in seinem ersten entscheidenden Buche, „der Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik", den philosophischen *Schlüssel*. . . .

Wir durchwandern ein Stück Zeitgeschichte. Nichts zeigt so sehr, daß nicht *wir*, die Eintagsfliegen dieses Planeten unsere

Zeit und unser Leben gestalten, sondern daß wir gestaltet werden und in all unseren Fragestellungen und Bewährungen nur die Spiegelung unserer Gelegenheiten, unserer Wirtschaft und speziellen Kultur sind, als daß es überhaupt möglich ist, die drei Männer, die unserm Zeitalter den Namen geben, in einen inneren biologischen Zusammenhang zu bringen. Sie sind die Menschen des selben Problems und Widerspruchs. Es beginnt mit Schopenhauer. Es findet mit Nietzsche seinen scheinbaren und vorläufigen Abschluß. Während Wagner zwischen diesen beiden unendlich gegensätzlichen Geistern eine Brücke schlägt. —

3. Wagner und Nietzsche.

Für Nietzsche mußte sich der Konflikt Wagners in die Gedankenwelt übertragen, in welcher er lebte, als er den starken Einfluß dieser reifen, umfassenderen Seele erfuhr. Er war dreiundzwanzig Jahre alt, aus theologischem Blute, aus durchweg religiös patriarchalisch gestimmten Ahnen und bürgerlich wohlanständiger Erziehung hervorgegangen. Und dieser ererbte bürgerlich honette Theologengeist, hier als religiöse Mystik dort als ein Zug zu protestantisch-rationalistischem Vernunftglauben wirksam, ist in Nietzsche immer lebendig geblieben. Denn Nietzsche ist so entfernt davon ein Religionszersetzer zu sein, daß man ihn geradezu als den religiösen Genius unserer Tage zu bezeichnen hat. Ja, ich wüßte außer Pascal und Kierkegaard keinen, der die Psychologie typisch religiöser Erfahrungen so an sich selber durchlitten und durchgrübelt hätte. Nietzsche war, als er Wagner näher trat (in einer Freundschaft, die freilich stets eine beträchtliche Distanz zwischen beiden Männern beließ), durch eine seltene Kombination von Glücksfällen schon mit sechsundzwanzig Jahren, bevor er noch promoviert hatte, durch Vermittlung seines großen Lehrers Ritschl, Professor in Basel geworden. Jene Doppelheit nun, von der wir beim Wagnerschen Werke geredet haben, pro-

fizierte er, als Altphilologe, beträchtlich doktrinär in die Entwicklung der griechischen Kultur hinein, indem er in seiner Geburt der Tragödie die beiden Prinzipien aufstellte, die von seinen Gedanken am populärsten geworden sind, aber keineswegs zu seinen fruchtbarsten Leistungen gehören und im Grunde, wie all seine stilistisch wundervollen Erstlingsschriften, begriffliche Konstruktionen, Geschichtsklitterungen umfassen, die der historischen Wirklichkeit Gewalt antun. In dem Gegensatze zweier Götterkulte nämlich findet er, im Anschluß an wesentliche Gedanken Jakob Burkharts, das Doppelwesen des Wagnerschen Musikdramas sozusagen ins Menschheitliche gesteigert. Apoll, der Gott des schönen Scheins, des klaren erkennenden Tages und Dionysos, der Gott des Rausches und Vergessens, — sie stehen zueinander wie innerhalb der griechischen Kultur die dorische Kunst zur jonischen oder wie in der modernen Kulturmenschheit das gewaltige phantastische Asien zur kleinen, klugen, nüchternen Europa. Die dunkel gärenden, chaotischen Mächte des Orientes und die kalte Bewußtseinswelt europäischen Verstandes sind einander in ähnlicher Weise entgegengesetzt, wie der asiatische Dionys und der vermeintlich griechische Apoll; die Menschheit aber teilt sich auf in Nazarener und Griechen, Dionysiker und Apolliniker. — Wir können diesen Gegensatz besser verstehen, wenn wir an die heitere, klar bemessene, maßvoll abgetönte, das Harmonische und Idyllische bevorzugende Welt Goethes denken. Und dann etwa daneben Byron stellen, der die Wirklichkeit enthüllen, entschleiern, in ihrer vollen Entsetzlichkeit begreifen will, wo sie Goethe vorsichtig vergoldet, bemäntelt und verdeckt. Bei dem einen wird die tragische Leidenschaft, die Extravaganz und Ungeheuerlichkeit der Stimmungen und Geschicke zum Kennzeichen des heroischen Menschentums, während der andere sich maßvoll bescheidet, allen Überschwang verbietet und die beruhigte Ordnung anempfiehlt. Man kann zweifeln, welches dieser beiden Größenideale erstrebens-

wert sei, man kann vor allem zweifeln, ob nicht vom Standpunkt einer ungeschriebenen Sittlichkeit der unbeherrschte Byron besser ist, als der vorsichtige, reife und weise Goethe. Man ist so gerne geneigt als Maßstäbe der Sittlichkeit solche Geschicke und Persönlichkeiten gelten zu lassen, deren Nacherleben und Mitahmen uns Gefühle der Befriedigung und Selbstbestätigung vermittelt. Darauf beruht wohl der bestrickende Zauber goetheschen Naturen. Es ist ein Leben von so allseitiger Ausgefülltheit und Ebenmäßigkeit, und bei aller Beherrschtheit so wenig geneigt, sich irgend etwas entgehen zu lassen und zu versagen, und sich etwa mit puritanisch selbstquälerischen Vorstellungen zu belasten, daß es dem Durchschnittsmenschen, der immer sein Behagen sucht und sich nicht in Inkommoditäten stürzt, notwendig als das vorbildliche Ideal deutscher Größe erscheinen muß. Dagegen aber ist nun Nietzsches Vorzug, daß er uns ein völlig entgegengesetztes Anbild des Erhabenen daneben stellt. Er betont stets, daß es gerade so wohl eine Grandiosität der Verworfenheit wie der Sittlichkeit gibt und daß abgesehen von den Inhalten des Wollens, Rhythmus, Tempo, Intensität der wollenden Persönlichkeit einen Wert für sich haben. — Man findet in Ethiken immer wieder behauptet, daß es auf „rechte Mitte", weise Besonnenheit, sicheren Takt im Handeln ankomme. Es ist die alte aristotelische Lehre, daß jede Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen sei. Sie lebt noch heute in der nichtssagenden Betonung des Gesunden, Normalen und Natürlichen. Aber man frage sich in einem speziellen Falle, was denn eigentlich gesund, normal und natürlich sei, und man wird finden, daß in dem einen Falle ein bestimmtes Maß etwa von Liebe oder Haß schon ein Zuviel ist, wo in einem andern man nie genug davon geben könnte. Kurz, daß die „rechte Mitte", so wenig einen Maßstab für sittliche Beurteilung abgibt, daß sie ihrerseits erst wieder auf Grund eines anderweitigen Maßstabes von Fall zu

Fall festgelegt und abgeschätzt werden müßte. Die Bedeutung des „Harmonischen" und „Apollinischen" aber ist so naheliegend, so selbstverständlich und banal, daß es vielleicht wichtiger ist, dem Chaotischen, Orgiastischen und Unvollkommenen zu seinem Rechte zu verhelfen. — Am frappantesten wird dieser Gegensatz, wenn wir etwa im engsten Kreise unseres Volkstums Dichter wie Fontane und Kleist gegeneinander stellen. Fontane hat den entzückenden Reiz einer abgeklärten Vollendung, wie vielleicht wenige Menschen sie erringen mögen, und dennoch wirkt er oft schwächlich weise, ohne rechtes Verständnis für große sich preisgebende Leidenschaft und Ekstase, ohne Jugend und den schönen Mut der Jugend. Ein Mensch, der nicht geboren, sondern in einem vornehmen Antiquitätengeschäft für feine brandenburgische Altertümer von den Eltern gekauft zu sein scheint. Kleist dagegen, welcher diesen Mut und Überschwang hat, kommt seinerseits nie zu Rundung und Ruhe und kehrt die beste Kraft doch nur wider sich selbst. — Diese beiden gewaltigen psychologischen Gegensätze sollen nun nach Nietzsches Lehre ein einzig Mal sich versöhnt haben, nämlich in der großen Tragödie des sogenannten tragischen Zeitalters. In der antiken Tragödie stellt der Chor das Mutterhaus des Dramas dar, das Triebhafte, Unbewußte, Orgiastische, Lyrische, aus dem dramatische Handlungen und Gestalten emporsteigen, wie aus dem geheimen Leben des Blutes die Traum- und Vorstellungsgebilde des Gehirns. Das Drama ist somit die apollinische Versinnlichung dionysischer Kräfte. Es ist die epische Traumvision, die Objektivation und Versinnlichung des dionysischen Lebens, die sich aus dem Schoße der Musik entladet und aus dem Leben und Weben des Gefühls zu sinnvoll deutbaren Handlungen und Bildern sich verdichtet hat, gleichwie das Leben uns träumt oder wir Vorstellungen träumen, die schließlich nichts sind als abgeblaßte Reflexe von Gefühlen. Wie viel großartiger war diese Deutung Nietzsches als die

bisherige ledern philologische Deutung des Chores als des „personifizierten Zuschauers". Und die Anwendung dieser Erkenntnisse und Umdeutungen der antiken Tragödie erfolgte nun im Hinblick auf das neue Musikdrama Wagners. Auch in ihm hat die Musik, die Stimme des Untergrundes im Menschen eine Verbindung eingegangen mit der Welt der sinnlichen Formen und Erscheinungen. Und wieder scheint aus dem Geiste der Musik die Tragödie geboren zu sein! — So stand Nietzsche damals zu Wagner. Er war ihm höchste Verkörperung und Hoffnung einer pangermanischen Kultur. Das Festspielhaus zu Bayreuth, der Tempel deutschen Geistes, das Heiligtum unseres neugeborenen Volkes, welches künftighin die Führerschaft Europas übernehmen soll. —

Sie gingen beide von Schopenhauer aus. Sie fanden sich in Schopenhauer. Aber sie fanden sich in diesem einen Punkte nur für kurze Zeit, so wie sich Frühling und Herbst wohl begegnen in Tagen, die noch nicht ganz lenzlich und wolkenrein oder nicht mehr saftig und sommerschön sind. So wie die wehe Schwermut und Melancholie zugleich das Vorrecht der noch nicht erstarkten Jugend und des nicht mehr vollkräftigen Alters sind. Aber es war vorausbestimmt, daß der Dreißigjährige und der Sechzigjährige, zwischen denen eine Generation technischer und wissenschaftlicher Arbeit lag, wieder auseinander mußten. Wagner wollte von der Erde zum Himmel, Nietzsche vom Himmel auf die Erde. Da fanden sie sich einen Augenblick auf ihrem Wege. Wagner war müde des vielen, was er gelebt und gesehen hatte. Er kannte alle Schichten und Kreise der Gesellschaft, den ewigen Interessenkampf, die Sorge um Genuß und Leben, den Wankelmut von Glück und Erfolg. Er hatte Ehren gekostet und Schmach, höchsten Aufschwung und tiefste Demütigung, Ohnmacht und Macht, Feindschaft und Liebe. Nun war sein letzter

Hafen ein Reich, das nicht von dieser Welt ist. Aber er brachte die reif und müde machende Erfahrung reichen Weltlebens mit sich. Nietzsche aber, unter Büchern und Idealen, wußte nichts von jenem Weltleben. Seine Jugend verlief in den stillen Kreisen gelehrten Mittelstands. Aber er kam herab aus jenem Reiche, das nicht von dieser Welt ist. Dort war er eigentlich zu Hause. Und nun sah und liebte der feine, zarte, keusche, liebe Mensch mit inniger Hingabe in Wagner den Starken, der das laute verworrene Leben beherrscht. So fanden sich Jüngling und Mann, jeder auf dem Wege, dem der andere entfloh. Es war Schopenhauer, der sie zusammenführte. Und den Manen des großen Pessimisten galt ihr erstes Wort. Aber gleichwohl ging doch Wagner längst über Schopenhauer hinaus. Und zwar nach zwei Seiten hin, in bezug auf das Endziel wie in bezug auf die Grundwurzeln seiner Kunst. — Das Schopenhauersche Menschheitsziel ist das Nirvana. Entwicklung und Fortschritt sind Trug und Schein. Es geschieht immer dasselbe in neuer Weise. Aber das Letzterreichbare ist die Negation des teuflischen Lebenswillens, die sich auf Momente im Anblick der Schönheit und auf ewig in freiwilliger Überwindung des Lebens und seiner Begierde vollzieht. Wagner glaubt nun freilich auch, daß die Gegenwart Schaum und Schein sei und in diesem Sinne denkt er pessimistisch wie etwa Rousseau oder Fichte; aber gegen die Verwerfung des Lebens überhaupt sträubt sich der gesundere, tüchtigere Teil in Wagner, der so ganz unbuddhistische und weltfreudig praktische Wagner der Meistersinger, der Regenerator und Prometheus. — Kunst und Religion sollen Erneuerungsmittel der Menschheit werden. Die Kunst soll bis zum Reifen eines dritten Testamentes die Religion für die Gegenwart ersetzen. „Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigent-

lichen Sinn als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen." — Wir sind in unsern Tagen an eine so äußerlich geklügelte Stellung zum Mythus gewöhnt, an rationale und liberale Theologie, die aus der Christologie einen Rösselsprung macht, oder an philologische Interpretationen wie etwa jene, daß „Homers Gelächter der Götter die Darstellung des Donners" sei, daß die tiefe Innerlichkeit, mit welcher Wagner den gefühlsmäßigen Zusammenhang von Mythologie und Kunst erschließt und beide als sittliche Mächte anerkennt, nicht genug gerühmt werden kann. Und zweitens: nicht nur das Ziel, auch die Wurzel der Kunst betrachtet Wagner anders als Schopenhauer. „Was die Musik ausspricht, ist ewig, unendlich und ideal. Sie spricht nicht die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht dieses Individuums, sondern die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht selbst aus. . . . Die Tonsprache ist Anfang und Ende der Wortsprache, wie das Gefühl Anfang und Ende des Verstandes, der Mythos Anfang und Ende der Geschichte, die Lyrik Anfang und Ende der Dichtkunst." — Das hätte Schopenhauer so gut wie Wagner schreiben können. Aber Schopenhauer will nichts wissen von der Vermengung der Musik mit fremden Künsten. — Wie die reine Baukunst nicht nach Nützlichkeitszwecken fragt, so bewegt sich die Musik nur frei und rein in Sonate, Messe und Symphonie, während das lächerliche Handlungs- und Wortgebilde der Spieloper schließlich nur von der geheimnisvollen Sprache der Töne ablenkt, die ohne Vermittlung störender Sinne, unmittelbar das Walten des Weltenwillens offenbart. Daher sieht Schopenhauer auch in Wagners „Musikdrama", das er hinter Rossini und Mozart stellt und mit Glucks Reform zusammenwirft, nur die Vertrübung der großen, absoluten Musik, welche ihren Gipfel in Bach erreicht. — Es ist

eine alte Erfahrung, daß musikalische Menschen über die Theorie ihrer Kunst unklare Begriffe haben (so denkt z. B. Grillparzer ebenso schief über Musik, als er richtig hört). Aber auch das Umgekehrte kann geschehen. Schopenhauer, der in seiner Betonung formaler Gesetze ganz richtig mit jener vaguen Auffassung bricht, daß das Wesen von Musik in Gefühlserlebnissen liege, der das uferlose Träumen, dem sich so viele beim Anhören von Musik hingeben, nicht für musikalisches Verständnis hält, — Schopenhauer bevorzugt dennoch gefühlsmäßig sein tägliches Flötenspiel, das Besänftigende, Einfachmelodische, Sentimentale der Musik. Die neue Musik aber versteht er nicht. Sie ist ihm zu kultiviert und zu kompliziert! — Nun ja, es ist gewiß richtig, daß ein Gänseblümchen, wo es dir an Ort und Stelle aus dem Anger entgegenleuchtet, inniger entzücken kann, als ein Treibhaus voller Orchideen, aber darum wird keinem Gartenkünstler einfallen, Treibhäuser für Gänseblümchen zu errichten. — Es ist nicht allzu paradox, wenn man sagt, daß das Wesen des Musikgenusses für den musikalisch Gebildeten relativ am verwandtesten derjenigen Seelentätigkeit ist, die scheinbar am weitesten von allem subjektiven Gefühl abliegt, nämlich dem Wesen mathematischen Denkens, und daß die Freude im Verfolgen der Quer- und Winkelzüge musikalischer Finessen nicht ganz unähnlich ist der Lust, die uns im Lösen einer komplizierten algebraischen Gleichung ergreifen kann. Wenn nun aber Wagner die „reine Erfindung" zerstört und scheinbar die Musik in ihrer selbständigen Machtsphäre vernichtet, um sie als Grundstock aller Kunst aufleben zu lassen, so verfuhr er nicht willkürlich, sondern er schloß die Entwicklung der deutschen Musikgeschichte ab. Denn ich möchte behaupten, daß mit dem deutsch protestantischen Prinzipe, mit Luther, mit dem evangelischen Kirchenliede schon der Untergang der „aristokratischen" Musik besiegelt ist. Die Reformation tilgt die Trennung von Altar und Gemeinde. Im gotischen Bau fällt der

Lettner, in Kirchenpolitik und Leben die Schranke zwischen Priester und Volk. Man kommt vom vierzigstimmigen Satz zum einstimmigen, von der Polyphonie zur Monodie. Man verzichtet auf komplizierten Kontrapunkt, mit dem man Worttexte verbrämt und schmückt. Man singt einstimmig als ein Volk von Gottesbürgern, aber ordnet der erreichten Einheit immer reichere Modulationen, immer kompliziertere Begleitungstechnik und feineres Beiwerk unter. Dann aber zieht man alle Künste in die eine dichterische Idee hinein. Weder Farbe noch Wort, Form oder Ton, Schauspiel oder Tanz haben eine isolierte, selbständige Existenz. So wichtig es auch für die Ästhetik bleibt, die Grenzen und Machtbefugnisse der Künste gegeneinander zu normieren, so sind sie doch alle nur Ausdrucksmittel für das gleiche seelische Erleben, dem ein Gesamtkunstwerk sie unterstellen kann, so gut wie in unserm Organismus die Funktionen der den verschiedenen Künsten entsprechenden Sinne sich zugleich mit ihrer fortschreitenden Differenzierung so verweben, daß sie allesamt aufeinander bezogen scheinen. Diese Versöhnung der ästhetischen Sphären vollzieht sich aber nicht nur im weitesten Rahmen des musikalischen Dramas. Auch die kleine Oper und das Lied fordern noch eine Reformation. Vielleicht ist in der Oper Sigfrid Wagners der Keim einer neuen Operette, in Versuchen wandernder Rhapsoden der Anfang eines neuen Volksliedes zu sehen. . . . Jene Versöhnung von Dionys und Apoll, welche Nietzsche bei Wagner hervorhob, hat nun aber auch sehr törichte, musikalische Theorien gezeitigt. Man behauptet, daß mit diesem Gegensatz für immer zwei Stile gekennzeichnet seien, deren einer mehr die musikalische Form, Symmetrie, Taktierung betone, deren anderer gegenüber den strengen Gesetzen der Stimmverflechtung und Periodik die musikalische Beweglichkeit, Rhythmik, Wohllaut und Harmonie zu kultivieren versuche. Indessen ist diese Unterscheidung etwa ebenso nichtssagend wie die Bezeichnung eines Tonstückes als

Dur oder Moll. Es liegt schon darin große Willkür, daß mit den Worten Dionysisch und Apollinisch bald ein Form- bald ein Gehaltsgegensatz bezeichnet wird. Wenn man sagt, daß Mozart Apolliniker und Beethoven Dionysiker sei, so meint man den seelischen Inhalt ihrer Musik. Ein ander Mal aber sollen diese Schlagworte ein Formprinzip bezeichnen und ein drittes Mal gar auf Interpretierung, Darstellungsform, Modifikationen des Tempos und der Phrasierung abzielen. So hat ein Musiktheoretiker jüngst sogar — Orchesterdirigenten in „apollinische und dionysische Kapellmeister" eingeteilt. . . .

„Wenn sie reif sind, fallen sie ab", so lautet ein schwermütiges Wort Hebbels von der Freundschaft. — Wir erleben alle, wie die Jugend, die sich begeistert und lernbegierig uns zuwendet, sobald wir gaben, was wir hatten, die Waffen, die sie von uns empfing, gegen uns kehrt. — Was aber konnte geschehen, daß Nietzsche das Heiligste und Liebste, was er besaß, verlassen, daß er den Mann, in dem er anfangs den Gipfel der deutschen Bildung, die Zukunft unserer Kultur gesehen hat, anklagen, herabsetzen, ja verhöhnen konnte? — Zwei Antworten auf diese Frage möcht ich sogleich ausschließen. Zunächst die Folgende. — Es ist noch Glaubensartikel der Philosophiegeschichten, daß Nietzsche ein launischer, schnell begeisterter, schnell vergessender Denker gewesen sei, der alle Jahre hinter einem anderm Ideale herlief, „wie launische Fürstentöchter jedes Jahr mit einem neuen Geliebten durchgehen". So hören wir bei Falckenberg, Windelband, Überweg. Es ist im Augenblick noch modern, Nietzsche zu „überwinden". Allmählich scheinen sich sämtliche Professoren der Philosophie, die auf der Höhe des Momentes stehen und während der großen Sommerferien für den Verleger „etwas Aktuelles" schreiben möchten, mit einer mehr oder minder voluminösen „Überwindung" einfinden zu wollen. Das ist ein

Buch, in dem man „Stellung nimmt", seinen Mitmenschen Zensuren erteilt, unwiderleglich dartut und vor allem den Leuten gründlich zeigt, daß man die Schriften Nietzsches tatsächlich gelesen hat. Dabei aber fand sich, daß man die meisten der betreffenden Punkte schon vor Jahren in der Zeitschrift für Philosophie sowohl als auch in einem besonderen, empfehlenswerten Lehrbuche viel gründlicher erledigt hatte. Andere dagegen waren schon vor zehn Jahrhunderten von gewissen „Vorgängern" ebenso unrichtig behauptet worden. Vor allem aber muß einmal wieder von berufener Stelle aus, ein ernstes und gediegenes Manneswort geredet werden, welches vor „einseitiger Überschätzung" warnt und „die akademische Jugend auf eine große sittliche Gefahr aufmerksam macht". Diesem elenden Treiben gegenüber kann nicht scharf genug betont werden, daß Nietzsche ein durch und durch systematischer Denker ist, ein Denker, der es sich niemals leicht gemacht hat, der im Verfolgen eines Gedankens unendlich zäh und so logisch fanatisch ist, wie etwa Hobbes, der von Launen und Wünschen mindestens so unabhängig bleibt wie Spinoza oder Kant und in dessen geistiger Entwicklung endlich ein systematischer, kontinuierlicher Zusammenhang unschwer zu erkennen ist. — Und nun die zweite verkehrte Antwort auf die Frage nach den Motiven für Nietzsches Kampf gegen Wagner. Man hat allen Ernstes zu faseln gewagt, daß persönliche Eitelkeit, Empfindlichkeit, Verstimmtheit Nietzsche beeinflußt habe, etwa weil Wagner seine Kompositionen von oben herab besprochen oder ihn zu sehr als „Anhänger" behandelt habe; verächtliche Klatschereien, die an Wesen und Niveau dieser Männer ohnmächtig zerschellen. Vielleicht gab es niemals ein Menschenleben, dessen Versuchungen, Abenteuer, Leidenschaften und Gefahren sich so ausschließlich ins Intellektuelle übersetzt und in Erlebnissen sublimer Geistigkeit erschöpft haben, wie es bei Nietzsche der Fall war. All sein Denken wurde in der Tat von

sehr subjektiver Leidenschaft und wild bewegten Gefühlen getragen, aber es verlief von früh an unheimlich unpersönlich. Goethes Rat, die Sache der Menschheit als die eigene zu betrachten, ward an ihm unveräußerliche Natur. Nun aber sind wir stets gegen solche Geister am unerbittlichsten, gegen solche Standpunkte zu objektiver Analyse unfähig, die uns vor Augen stellen, was wir selber geglaubt und soeben vermeintlich überwunden haben. Wir überschütten jeden Glauben mit glühendem Hohne und uns selber schmerzendem Spott, von dem noch etwas in der Seele gefahrvoll lebendig blieb. Etwas, das nicht herausgerissen werden kann, wie Liebe, die man einst geliebt und Treue gegen das, was man einst mit Treue umfaßte. Hier gibt es nur Liebe oder Haß, Unterwerfung oder schroffe Vereisung. Und wer hier nicht maßlos hassen muß, hat zuvor auch nicht maßlos geliebt. — Es ist Nietzsches Jugend, die er mit Wagner und Schopenhauer zu Boden tritt! Mit seinen Freunden Rohde, Overbeck, Gersdorff und Deußen hatte er sich in Voraussetzungen und schweigenden Übereinkünften verankert, die für sein ganzes Leben richtunggebend werden sollten, die ihn mit so viel tausend feinen Saugwurzeln und zartesten Fäden in früheste Einsichten und Vorsätze verspannen, daß von hier aus eine normale gleichmäßige Entwicklung und friedliches Auseinanderleben nicht mehr möglich war. Um so weniger möglich als Nietzsche zu äußerster Beharrlichkeit und Treue disponiert. Hier gab es also nur einen schmerzhaften Riß, um von der Nabelschnur der Jugend loszukommen, um zu versuchen, ob er, der verehrende, bewundernde, gläubige, bluternst fromme Mensch künftig allein, auf einsamen Füßen höher steigen könne. Denn an ihn erging wie an den Frankenkönig der Ruf: „Willst du siegen, dann beuge dein Haupt, stolzer Sigambrer. Vernichte, was du angebetet, bete an, was du vernichtet hast.“ Nietzsche aber vernichtet und schlachtet den Dichter ab. Er haßt, verabscheut, zergrübelt, veranalysiert

das Stück Dichter und Künstler in seiner Seele. Der Philosoph in ihm nutzt das Artistische als Vivisektionsobjekt. Und wahrlich niemals war eine psychologische Anatomie mit schönerem Leichenmateriale ausgestattet. Er wollte Gelehrter sein; klarer, kalter, nüchterner, unerbittlich eisiger Gelehrter. Eine ungeheure Ehrlichkeit, eine noch nicht dagewesene Skepsis, höchste intellektuelle Sauberkeit und fast pedantische Ordnungsliebe machen ihn mißtrauisch gegen jede Art Kakozelie und Pathos. Alles Rhetorische, Pastorale und Dithyrambische, die Exaggeration, der übersteigerte Akzent, der große Faltenwurf, der Brustton der Überzeugung, die lapidare Attitude — das wurde ihm zu einem neuen Problem. Er entdeckt das Problem der Emphatik. Er entdeckt, daß genau das selbe Wort, was bei ihm keusch und unschuldig war, an geschickteren Leuten Maske und Mittel sein mußte, daß genau der gleiche Schrei, an dem er selbst fast starb, von klügeren Männern nicht ohne Selbstgenuß ausgestoßen wird, und daß man wirklich nicht unterscheiden kann, ob die rote Farbe des Geschriebenen von Herzblut oder Tinte herrührt. Und er entdeckt zugleich, daß das stumme Zucken der Lippe mehr offenbart als die gewaltigen Gesten des Brustschlagens und Haarausraufens, an die sein naiver Verehrungsdrang so gerne geglaubt hatte. Und ein bewundernd trauriges Kind wird zum unersättlichen, gellend lachenden Skeptiker. Jetzt erscheint ihm nichts komisch-fataler als Heldenväter wie Carlyle, die ihre schlechte Galle in welthistorischen Urteilen auspoltern, oder ihre Begeisterung für Großes wie eine Keule um sich zu schwingen. Als Kirchenskeptiker gleich Rénan, die auf dem reaktionären Zauberhorn die kühnen Revolutionslieder blasen und sich so gerne zu Beschützern dort aufwerfen, wo heimliche Schwäche unsichtbar sich beschützt fühlt. Und er entdeckt auch in Wagner den Gestikulator und Lamenteur. Den „Heautontimorumenos", der an sich leidet, aber zugleich das Leiden zum Schauspiel vor sich

selber macht. An dem nichts wahr ist, als die Tatsache, daß er zerbricht, nicht aber die Art, wie er sich an seinem Zerbrechen eine Folie gibt. Er erkennt die machtsüchtige Eitelkeit des Büßers, der sich zuletzt Größe dadurch sichert, daß er sich auf dem Markte anklagt, keine Größe zu haben. Er erkennt den „öffentlichen Menschen", der sich sterbend in Szene setzen, veräußerlichen, wegwerfen, darbieten, publizieren muß, statt sich verdichtend, innerlich umzuschichten. Er sieht, wie die Selbstanklage eine Verwahrung gegen Selbstdisziplin besitzt. Er sieht, wie der Leidende den Schmerz von sich abwälzt, indem er Tränen vor dem Spiegel weint. Er empfiehlt die Härte, die die Seele des Kämpfers vor dem Klagelied über sich selber wahrt! Und die Psychologie jenes Wahrsten und Verlogensten zeichnet er mit unausschöpflicher Feinheit im „alten Zauberer" des Zarathustra. Immer etwas zu laut, immer etwas zu superlativisch, ein wenig unkeusch, ein Stück Plebejer. Damit will er das Menschentum Wagners treffen. Aber er tut es ohne Liebe, schwarzsüchtig, auf Grund vorgefaßter Wertung. Und ohne psychologische Vollständigkeit. . . .

Aber man glaube nicht, daß die Ablösung für Nietzsche ohne Leiden, ohne schmerzliche Kämpfe vor sich ging. Als er an Wagner das erste Buch seines neuen Geistes, als er „Menschliches — Allzumenschliches" an Wagner schickte, da kreuzte es sich auf der Post mit dem letzten Geschenke an Nietzsche, mit dem Parzival. Jeder hatte in sein Geschenkexemplar ein paar vermittelnde selbstkarikierende Worte geschrieben, jeder wußte: Es ist ein Neuanfang oder Ende. Es war wie das Kreuzen zweier Degen. — Mit unendlicher Erwartung war Nietzsche nach Bayreuth gekommen. Die deutsche Kaaba will er sehen. Und er sieht die eleganten Damen und Laffen. Publikum wie überall. Das läuft hinter jedem neuen Manne her. Das mustert die Toiletten der

Schauspieler durchs Opernglas. Es heftet seine lästige Neugier an alles Persönlichste. Heute hockt es fünf Stunden lang auf einem Fauteuil, um sich mit Musik, Kolophonium, Farben und Rosenzauber faszinieren zu lassen. Morgen wird Häckel gefeiert, übermorgen Frau Blavatsky. Er flieht. Flieht tief in die böhmischen Wälder und vergräbt sich in ein Waldstädtchen. Aber er will Wagner nicht unrecht tun. Er will noch ein Mal die Wirkung des Werkes erproben. Noch einmal kehrt er zurück, aber leiblich und seelisch zerdroschen, verläßt er Bayreuth. Und von nun an sinkt Richard Wagner und steigt Peter Gast, sinkt die Hoffnung auf das Gesamtkunstwerk und steigt die Vorliebe für das Melos der Italiener. Was war ihm geschehen? War Nietzsche vielleicht schon erkrankt? War es das tiefer schöpfte Nervensystem des Neurasthenikers, das die furchtbaren Zerrungen und Nervensensationen dieser Musik nicht mehr ertrug? — Man hat mit seiner Erkrankung so viel Mißbrauch getrieben, wir haben so viel Törichtes über sie lesen müssen, daß wir wohl daran tun, diese Krankheitsfrage für unsere psychologische Betrachtung auszuschalten. Wir wissen nicht, wie Gehirnkrankheiten Form oder Gehalt geistiger Leistung beeinflussen. Sie mögen das eine Mal herabdrücken und ein anderes Mal steigern. Die psychologische Schulung unserer Psychiater, die Begriffe medizinischer Psychologie sind so grob, so schematisch, daß es naiv wäre, in Fragen zartester seelischer Erfahrung auf diese beschreibenden Nomenklaturen auch nur Bezug nehmen zu wollen. Es gibt keine geniale und nicht einmal außergewöhnliche Begabung, an welcher nicht der gesunde Menschenverstand mit Bürgerplattheiten Lombrosos oder Nordaus billig sein Mütchen kühlen könnte. Man hat über Wagner, hat über Beethoven fachmännische Schriften veröffentlicht, in denen man eine Geisteskrankheit diagnostizierte. Goethe wurde als Erotomane, Kleist als Hysteriker, Shakespeare als Autosexualer hingestellt. Moderne Psychiater (Puschmann, Bleuler, Sadger,

Pelmann) haben in dieser Richtung manches Törichte gesagt oder geschrieben. Ich habe in einer psychiatrischen Klinik die edelsten Werke von Bastien, Rodin, Rops als Demonstrationsbeispiele für moderne „Entartung" herumreichen sehen, so wie man wohl alte Leute in Kunstausstellungen hört: „Aber nein! ein blauer Wald! eine gelbe Wiese! verrückt! verrückt!" Schließlich kommt der Mediziner zu der Überzeugung, daß seit Homer alles Genie pathologisch und nur der Mandarine vom Tschin vor solcher Krankheit sicher ist. Wenn ich indessen wirklich aus Nietzsches letzter Schaffensperiode ein Symptom als krankhaft ansprechen müßte, dann wäre es am ehesten sein zur Manie gewordener Gesundheitsfanatismus, sein Argwohn hinter allem Geistigen, Dekadencezeichen zu wittern und sein Wille alles unter der Lupe der „Biologie" zu betrachten. Indessen wäre der logische Gehalt einer Philosophie, die man nur nach objektiven Gesichtspunkten beurteilen kann, schließlich selbst dann nicht widerlegt, wenn man etwa nachweisen könnte, daß ihr Schöpfer zur Zeit ihrer Abfassung geistig abnorm war. Und ist endlich das, was Nietzsches fanatische Ausschließlichkeit wider Wagner kehrt, nicht etwa wirklich der wunde Punkt einer Kultur, für die ihm Wagner nun einmal vorbildlich wurde? — Er ergreift an ihm ein bestimmtes Problem, das Problem des Schauspielers, des Theaters! Und so weit in Wagner Schauspieler und Theater stecken, ist er tatsächlich eine Gefahr für echte und schlichte Kunst. . . . Als vor zwei Tagen spätabends die Leiche König Alberts von Loschwitz die Elbe hinuntergeführt wurde, befand ich mich im Walde, unfern dem Elbufer. Beide Ufer waren dicht von Menschen besetzt, welche das schwarz ausgeschlagene, von Fackeln beleuchtete Schiff sehen wollten. Die Sterne brannten über dem Walde. Es läuteten alle Glocken der Stadt. Die schwarzen Tannen hüteten den Schlaf. Ich ging tief in den Forst hinein und während ich das dunkle Schiff im Geiste den Strom herabgleiten

sah, sagte ich leise jene Verse, die Heine auf die Überführung des toten Shelley dichtete. Ich hätte diesen Eindruck nicht empfangen, wenn ich unter Menschen am Ufer geblieben wäre. Das Sehen ist Feind des Schauens. Das soll Ihnen ein Hinweis sein auf die Unnatur und Roheit dessen, was wir „Theater" nennen. Die Kultur der Kulisse, Requisit und Kostümtreue, das sind Hemmnisse einer neuen Kunst. Und es ist wahr, daß Wagner beitrug zu der entsetzlichen Barbarei, die in den Sinnen den Sinn erstickt und im Bestreben, alles greifbar-sinnfällig zu machen, die selbstaufbauende Phantasie der Hörer ertötet. Der Kampf gegen das Theater als des Feindes ästhetischer Kultur, ist zum Kampf gegen Wagner, wenigstens gegen eine falsche Inszenierung Wagners geworden.*) In Leipzig sehen Sie die wundersame Darstellung Beethovens von Max Klinger. Beethoven sitzt in einem mit Allegoremen verzierten, mit prachtvollen Steinen ausgelegten Thronsessel. Ich hatte das Gefühl, daß diese prachtvolle Sella für Beethoven nicht passe. Aber sie paßte für Wagner! Der nackte übermenschliche Titan und ein allzu prunkender Stuhl, auf den er gesetzt ist, das eben ist das widerspruchsvolle Wesen: Wagner in Bayreuth. Ein Stück barocker Magie! Und alles, was Wagner im „Judentum in der Musik" an Meyerbeer tadelt, der Vorwurf des Requisiten- und Kolophoniumzaubers kehrt sich wider ihn selbst.

Hier aber liegt nun ein sehr eigentümlicher psychologischer Irrtum verborgen. Man hat jenen Zug übersteigerter

*) Ich gedenke hier dankbar eines schönen Buches von Adolphe Appia „Musik und Inszenierung" und mancher Gespräche mit dem Verfasser auf Wanderungen im Isartal. Hier sind Anfänge einer neuen Inszenierungskunst, die an Stelle grober Sinnenfälligkeit eine freie Imagination der Hörer setzt. Vergl. auch meinen Aufsatz „Alte und neue Schauspielkunst". Gegenw. 1899.

Akzente, jene Hinneigung zur expressiven Pathetik eben dem Judentum und Asiatismus zugeschoben, das in Wagner selber verkörpert sei. Die moderne Kultur, als deren Typus Wagner von Nietzsche hingestellt wird, soll Nachwirkung der christlichen Epoche sein, die ihrerseits der „Triumph des Juden über Europa" war. Es steckt in dieser rassenpsychologischen Konstruktion nur eine frappante Wahrheit. Man analysiere jene Seelen, welche die Kulturfrage heute so gern ins Rassenbiologische oder Nationale hinüber spielen und dem eben jetzt grassierenden Dilettantensport huldigen, aus aller Menschengröße einen arisch-germanischen Einschlag herauszuholen, dann wird man entdecken, daß eben die als spezifisch „jüdisch" und „antigermanisch" gekennzeichneten Züge nirgends reiner zu finden sind als an jenen Typen, die sie zu verwerfen glauben. Paul de Lagarde, Heinrich v. Treitschke, Eugen Dühring, Adolf Stöcker, Houston Chamberlain sind im Sinne ihrer vermeintlichen „Rassenpsychologie" die typisch jüdischen Seelen unserer Zeit. — Indessen scheitern alle diese vagen Rassespekulationen an einem psychologischen Grundgesetz, das ich hier kurz „Gesetz der Stauungsrezenz" nennen will. Ich meine damit dieses: Die typischen Eigenschaften einer biologischen Gruppe, einer „Rasse" oder „Art" werden im historischen Leben keineswegs von dieser Gruppe oder Art selber vertreten. Sondern von einer biologisch fremden Art, auf welche jene spezifischen Rasseneigenheiten als Stauung wirken und daher „Eindruck machen" und bewußte Aufmerksamkeit an sich reißen können. Ich vergleiche das mit der Tatsache, daß Bakterien, die lange in einem Organismus weilten, schließlich diesen Organismus gegen sich immun machen und nur dann wieder „rezent werden", wenn sie auf einen der ersten Art fremden Organismus gelangen. Dieses Gesetz macht uns begreiflich, warum die Nationalhelden und Stammesgötter eines Volkes ähnlich wie die Moden fast immer

eingewandert und von einem fremden Typus herübergenommen sind. . . .

Nun wird aber auch nach einer andern Seite hin der relativ berechtigte Kampf Nietzsches gegen Wagner häufig gemißbraucht! Nietzsche stempelt Wagner zum typischen „Dekadenten"! Er ist tief von dem Problem der Dekadence ergriffen. Er behandelt dieses Problem immer wieder. Aber er faßt es von einer falschen Seite. Und er denkt es sich vor allem zu einfach und primitiv. Er kennt nur eine Form von Untergang und Entartung. Nämlich die Tatsache der „Dissolution", d. h. der Unfähigkeit, sich in ein Ganzes einzufügen. Und in der Tat ist das Zerstückelte und Unsystematische unserer Tage vielleicht eine Krankheit. Der Telegraphen- und Häckselstil in der modernen Literatur, die Vorherrschaft des Aphorismus in der Philosophie, die Verselbständigung des Buchschmuckes gegenüber dem Buch, der Lettern gegenüber dem Satz, des Satzes gegenüber der Seite, die Unfähigkeit eines jeden sich ein- und unterzuordnen, kurz der Subjektivismus und vermeintliche Individualismus, — sie sind die Symptome einer bestimmten Art von Niedergang. Aber daneben gibt es eine ganz andere, viel gefährlichere Dekadence, welche Nietzsche nicht sieht. Es ist die „Dekadence der Einheit", wie sie z. B. im mittelalterlichen Leben als Alleinherrschaft der kirchlichen Idee besteht. Und diese Einheitsverknöcherung ist die häufigere Form von Entartung, ja die eigentliche Endartung.*)

*) Auch sonst haben Psychologen den Begriff des Psychopathologischen in den Tatsachen der „Dissoziation" verankern wollen. In dieser Art konstruiert auch Lipps das ‚Normale' und charakterisiert dann das ‚Pathologische' negativ. Eine lehrreiche Anwendung dieser Lippsschen Dekadencelehre auf den Begriff der „Verstimmung" gab jüngst R. Gaupp (Zentralbl. f. Nervenheilkunde XXVII. 174). Danach soll jeder psychotische oder pathologische Gesamtzustand ein Zerfall apper-

Nietzsche verkannte, daß genau die gleichen Phänomene für das höchste Leben wie für seinen Zerfall zeugen können. Wenn eine Drüse obliteriert, dann beobachtet man eine Steigerung ihrer Sekretionstätigkeit, einen Paroxismus, wie er zugleich nur auf dem Höhepunkt ihres gesunden Lebens befunden wird. Eine absterbende Amöbe steigert ihre Flimmerbewegung ins Ungeheure, so wie die Kerze vor dem Erlöschen am lebhaftesten brennt. Was somit das Laute, Bunte, Grelle und Barocke unserer Kultur betrifft, so kann es das eine Mal „Primitivität" und ein ander Mal „Späte", ein Mal Jugend und Kraft und ein ander Mal Müdigkeit sein. — Hier aber möchte ich wiederum auf eine sehr weittragende psychologische Tatsache aufmerksam machen: Man hat experimentell untersucht, welcher Art sinnlicher Reize auf ein geschwächtes Nervensystem am wirkungsfähigsten sind. Man hat dabei folgende wertvolle Tatsache gefunden. Es zeigt sich, daß ein Ohr oder Auge, welches die feinsten Wahrnehmungen macht, gleichzeitig für die grellsten am empfänglichsten wird. Wir finden aber auch in den Künsten die Neigung zu grober Aufregung und unendlicher Subtilisierung gleichzeitig wirksam. Ein verfeinertes Nervenleben, welches der allerzartesten und intimsten Kunst zur ästhetischen Wirkung bedarf, kann andererseits nur durch die krassesten Eindrücke in Mitschwingung versetzt werden. So dürften die grobe Deutlichkeit Manets und die verdämmernde Bläße bei Puvis de Chavanne, der bäuerische Tritt Courbets und der schwebende

---

zeptiver Synthesen sein. — Wie aber kann wohl ein praktischer Psychiater verkennen, daß das, was für das „normale" Individuum dissoziativ wäre, es beim Kranken de facto nicht ist, daß vielmehr bei einer großen Gruppe seelischer Erkrankungen sozusagen ein seelisches Petrefakt vorliegt, bei welchem gar nichts „zerfallen" ist? Es gibt eben zwei verschiedene Entartungsformen, entsprechend meinen oben dargelegten beiden „Urtendenzen".

Sylphenreigen in der Schule von Burne Jones, die Mystik Maeterlinks wie der Realismus Ibsens nur die Pole des selben Kunstwillens sein, welcher die gegebene Welt bald in ein übergrelles Licht, bald wieder in traumhaft sehnsüchtige Ferne rückt, damit sie auf hochgezüchtete Nerven wirken möge. Es ist das ein verwandter Tatbestand wie jener, daß rücksichtslose Skeptik und uferlose Mystik Ausdruck des selben seelischen Zustandes sind. Oder wie jener andere, daß Ausschweifung und Askese sich in sehr primitiver und sehr später Kultur stets nebeneinander finden. So ist es insbesondere im kaiserlichen Rom! Und zwar möcht ich, im Gegensatz zur üblichen Auffassung, jene Mischung von asketischem Urchristentum und wüstem Luxus eher als jugendliche Primitivität, denn als „Überfeinerung" ansprechen. Ein Dichter wie Petron ist mir nie als Autor „überfeinerter seelischer Hochkultur", sondern eher als der ungezügelte Barbar erschienen, der mit primitiven Kräften in alte materiale Kultur hineingeboren, zu psychisch-späten Zielen will. . . .

Abschluß.

Alle diese Tatsachen ordnen sich einem allumfassenden Gesetze unter, mit dem wir schließlich da wieder anlangen, von wo die Untersuchungen dieses sechsten Abschnittes ausgingen. Ich sprach von zwei „Urtendenzen", die an allem physischen wie seelischen Leben bauen. Ich nannte die eine die Tendenz der Mitahmung oder Hingabe, die andere: Tendenz der Gegenahmung oder Verengung. Ich bezeichnete sie in biologischer Hinsicht als Differenzierung und Integrierung. Und in ökonomischer Sprache pflegen wir ihnen wiederum andere Namen zu geben: Sozialismus und Individualismus. Ich wies wiederholt darauf hin, daß auch im wirtschaftlichen Leben eine Differenzierung oder

Individualisation des Menschen gerade nur in dem Maße erfolgen kann, als er immer weitere Gebiete der Lebensführung radikalem Nivellement und Kommunismus überläßt. Dieses Gesetz aber vollendet sich im Gebiete der Kunst in einer Entwicklung, für welche uns ein merkwürdiger physiologischer Tatbestand hier als Schlußsymbol dienen soll: Man hat neuerdings darauf aufmerksam gemacht, daß in der Entwicklung des Auges eine immer zunehmende Anlage zur Kurzsichtigkeit zu beobachten sei. Die Augenärzte konnten nachweisen, daß die größten Maler der letzten Generationen ein nicht mehr normales kurzsichtiges Auge gehabt haben. So liegt Kurzsichtigkeit vor bei Böcklin, Manet und Whistler; eine entschiedene Sehstörung bei Seurat und Turner. Aber gerade dieser Abnormität verdanken wir einen ungeheuren Fortschritt menschlichen Sehens. Indem nämlich das Auge für die weitere Entfernung weniger empfänglich wird, gewinnt es leichter eine geschlossene Totalität und ein Ganzes von großen lapidaren Konturen, als das der Fall wäre, wenn es sich an die Einzelheiten seines Gesichtsfeldes verlieren müßte. Andererseits aber ist dieses kürzersichtige Auge doch auch wieder für das Allernächste, Intimste und Kleinste am sorgfältigsten und scharfsichtigsten. Dieses aber sind die beiden Seiten, nach welchen, körperlich wie geistig, die Aufmerksamkeit des modernen Menschen gleichzeitig fortschreiten wird. Treu, scharf, genau, sorgsam und hingebend für das Allernächste. Großzügig, kosmisch, monumental in bezug auf das geschaute Ganze. So lernen wir gleichzeitig auch makro- und mikroskopisch denken! Wir wachsen in gleichem Maße an Intimität und an Größe, an Zartheit wie an Freiheit, an Feinheit und an Umfang. Und das ist, anders ausgedrückt, ein gleichmäßiger Zuwachs unserer Seele an Sozialität und Individualisierung. An Hingabe für das Ganze, wie an spezieller Ausbildung alles Intimen und Einzelnen.

Und ich meine, wir finden solchen Doppelzuwachs der Seele, wenn wir nicht an ihren unrichtigen oder unvollkommenen Theoremen hängen bleiben und wenn wir uns nicht von ihren Einseitigkeiten und Menschlichkeiten blenden lassen, — trotz ihrer abweichenden Meinungen und trotz ihres gegenseitigen Kampfes, nirgendwo in der modernen Welt reicher, als in Werken Wagners und Nietzsches.

Siebentes Kapitel.

Nietzsche, der Skeptiker.

„Ich kämpfte ohne Hoffnung, daß ich siege.
Ich wußte, nie komm ich gesund nach Haus." —
Heinrich Heine.

Fern an brasilianischer Küste, in San Salvador steht ein wundersamer Baum. Eine Toluifer. Nach ihrem ersten Entdecker, dem Herrn Bankier Pereira, Toluifera Pereira genannt. Sie liefert den edelsten südamerikanischen Exportartikel, welcher für jene Gegenden so wertvoll ist, daß ein weiter Landstrich nach ihm den Namen erhielt: Costa del Balsamo. Man behandelt diese vortrefflichen Bäume nach dem folgenden Rezept. — In der Jugend klopft und hämmert man die Rinde an, diesen natürlichen Schutzpanzer, bis sie endlich weich und locker wurde! Ist sie aber gelockert und weich, dann wird sie herunter gebrannt, so daß nun das Fleisch des Baumes, das rohe Holz, bloß und nackend da liegt. Jetzt aber müßte der Baum verbluten, wenn er nicht eine sehr nützliche und schätzenswerte Schutzregulation sich erworben und ausgebildet hätte. Er hat nämlich die Fähigkeit, einen zähen klebrigen Stoff aus seinen Poren auszuschwitzen. Der strömt alsbald aus allen Wunden, umzieht das nackte Mark und bildet einen neuen schützenden Panzer. Ohne diesen Akt der Selbstbewahrung wäre der bloßgelegte Stamm verloren.

Aber er verteidigt sich, indem er diesen Balsamstoff von sich gibt. Und dieser Balsamstoff, dieses Leidens- und Krankheitsprodukt der zerquälten Pflanze, ist sehr köstlich. Er duftet süß. Man kann ihn auf dem Weltmarkt teuer verkaufen. Sobald daher der neue Panzer vollendet ist, kommt der findige, geschäftskundige Mensch und schabt mit scharfem Messer das Harz wieder herunter. Denn es ist, wie gesagt, ein schätzenswerter Exportartikel und wird zu Haarölen, Seifen oder Pomaden, auch wohl in der Medizin bei gewissen Hautkrankheiten, erfolgreich und zu allgemeinem Nutzen verwendet. Man nennt es im Handel den Perubalsam. — Übrigens ist keineswegs gesagt, daß der Baum, welcher diesen Artikel liefert, die Toluifera Pereira, an der Prozedur des Abschabens *immer* zugrunde geht. Die meisten dieser Bäume sind staunenswert zähe. Sie sind in der Tat fähig, noch ein zweites, ja auch ein drittes und, wenn sie von Natur ganz besonders begnadet sind, oft bis an zehn Male sich mit ihrem duftenden Schutzpanzer zu umkleistern, der dann immer wieder abgeschält, verarbeitet und verhandelt werden kann. Diejenigen Bäume, die das am längsten aushalten, gelten als die Genies ihrer Art und genießen beim Publikum jener Gegenden viel Interesse und Verehrung. Im Durchschnitt aber geht eine Toluifer im Laufe von fünf bis zehn Jahren zugrunde, je nach dem Grade von Energie, mit dem sie die künstliche Panzerbildung vornehmen und dabei ihre Lebenskraft verausgaben kann, — eine Prozedur, die für die Erhaltung der Pflanze schließlich unnütz, aber für die Industrie vorteilhaft ist, indem man durch fortwährendes Neuabkratzen den Baum so lange reizen und zu neuen Ergüssen *zwingen* kann, bis sich seine Bluterfähigkeit endlich erschöpfte. Kurz, es ist ein honetter, ehrenwerter Baum, diese Toluifer, welche ihre Wunden unter Düften birgt und auf Verletzungen mit kostbaren Parfüms antwortet.

Wir haben von einem Genie zu sprechen, das in seinen drei Verblutungsperioden jene köstliche Sorte Balsam geliefert hat, die im Augenblick als Medizin sowohl wie als Kosmetik noch „bedeutend gefragt" und daher von einer Unzahl Literaturhändler verhöckert, auch bereits von wirklichen Professoren zu Familienseifen verarbeitet und auf den „Weltmarkt" geworfen wird. . . .

1. Die Moral der Schönheit.

Wir wollen in Nietzsches Entwicklung — trotz des Widerspruches von Frau Förster-Nietzsche — eine Abfolge dreier eng zusammenhängender Perioden unterscheiden (ästhetische, intellektuale und religiöse Periode), deren letzte auf einem neuen, höheren Niveau die Grunderkenntnisse der ersten noch einmal wieder aufnimmt. — Durch all diese Perioden läuft als treibende Kraft ein einziges, äußerst heikles, gefahrvolles und neues Problem, das Problem der Kultur. Zunächst freilich noch nicht in der Absicht, daß Wesen, Nutzen und Wirkung der Kultur überhaupt in Frage gestellt wird, sondern anfangs in dem Sinne, daß er nach den qualitativen Inhalten der Kulturen forscht und dabei erfragt, welches positive Kulturideal für den Europäer kommender Tage wohl zu ergreifen sei. Und da entscheidet Nietzsche als ein Philosoph, der jederzeit als Prediger und Menschheitslehrer denkt, zunächst für jenes Kulturideal, das im vermeintlichen Zenite deutscher Bildung eine sehr einseitige und vertrübende Wirkung entfaltet hat, dann aber aus dem Bedürfnisse der modernen Zeit (darin nur mit dem christlichen Ideale vergleichbar) den historischen Tatsachen die gröbste Gewalt antat, das aber Nietzsche nach Studium und Beruf am besten kannte, — nämlich für „das hellenische Ideal", welches ihm einerseits die Griechen, andererseits Schopenhauer und die Wagnersche Musik

nahe brachten. — Hierin aber vollzieht sich ein prinzipieller Entscheid, der für seine ganze spätere Ideenrichtung sowohl, als wie für die gewaltige Wirkung, die in unseren Tagen von ihm ausgeht, verhängnisvoll wurde. Die Stellung des antiken Herrscherphilosophen zur Welt —, das bezeichnet schon das Wort „Kosmos", — ist einseitig ästhetisch! Nicht die Stimmung des Kampfes, des Bezwingenwollens, der Feindschaft dem Objekte gegenüber, wie sie erst dem modernen Menschen vertraut wird, auch nicht die Stellung der Sehnsucht, die im Naturgefühl, in der romantischen Liebe, in der lyrisch bewegten Kunst zur Herrschaft kommt, sondern das ruhig starke Gleichmaß befreundeter Sicherheit und selbstverständlichen Vertrauens in Hingabe an Zeit, Leben und Natur. Solchem Ideale entsprechen auch die menschlichen Typen, welche Nietzsche in seiner ersten, und mit verändertem Sinn in der letzten Periode seines Lebens als die höchsten Spitzen und Zielpunkte aller Bildung betrachtet: Der Künstler oder Dichter. Der in sich ruhende, die Welt durch Abkehr überwindende Heilige. Und endlich der vollendet weise, nicht mehr staunende Philosoph. — Also: Kunst, Religion und Philosophie (im Sinn von Lebensweisheit) sind ihm letzter Zweck und letzte Betätigung des menschlichen Geschlechtes! Damit aber kehrt er sich gegen die faktische Entwicklung, die das Leben in einem Zeitalter genommen hat, für welches praktische, technische, soziale Bewährungen, Sorge um Volkswohl und das Glück der Massen, kurz ethische Forderungen, welche ein Zurückstellen der persönlichen Wünsche und Fähigkeiten hinter das Allgemeine-Beste erwarten, just im Mittelpunkte des Denkens stehen. Und würden wir (was ich von meinem Standpunkt tue) in diesen sozialen Interessen einerseits, in der Rationalität der Seele andererseits das Prinzip der Entwicklung und des gewünschten Fortschritts erblicken, so hätten wir in Nietzsche, wie er in seiner ersten Periode sich uns darstellt, den

radikalsten und siegreichsten Verfechter der Gegeninstanz und glänzenden Anwalt der Gegenkultur, ja schließlich aller reaktiven und retardierenden Ideale vor uns, als welcher er weiteste Verzauberung geübt hat. —

Man erzählt, daß ein armer Beamter, unter Ludwig dem vierzehnten in Ungnade gefallen, aus dem Amte gejagt und aller Lebensmittel beraubt, sich in äußerster Not zum Könige drängte, um ihn auf den Knieen um seine Bestallung anzuflehen. Und als der König taub blieb und seine Bitten abschlug, soll er schließlich verzweifelt gerufen haben: „Aber Majestät, ich muß doch leben!" Worauf die Majestät, wahrscheinlich mit bestem Gewissen und aus innerster Überzeugung erwidert: Je ne vois pas la nécessité. — Mit ebenso ruhigem Gewissen dekretiert nun Nietzsche von der Höhe seiner Philosophie, daß die Existenz zahlloser subalterner Menschen ein recht überflüssig Ding und in nichts gerechtfertigt ist, daß nichts darauf ankomme, daß diese Menschen in der Welt erhalten werden, sondern darauf, daß Qualitätsgeburten, d. h. immer wertvollere und größere Menschen diese Erde bevölkern. Denn diese Großen sind ihr Sinn! Sie können die Rechtfertigung ihres Lebens nicht in noch höherem Zwecke suchen! Darin aber steckt die ethische Präokkupation, welche für Nietzsches antisoziale Richtung, für die besondere Art seiner Anarchie und seines Freiheitspathos, für den volksfeindlichen gout d'isolement seiner späteren Jahre und schließlich selbst für die äußersten Auswüchse seines individualistischen Aristokratelns und Übermenschelns motivierend und entscheidend wird. Und es liegt eine bestrickende Konsequenz in den moralphilosophischen Folgerungen, welche auf dieser einen fundamentalen Wertung sich erheben, daß das Volk „nur der Umschweif zu ein paar großen Männern" sei, ja, daß das Menschengeschlecht, grob gesprochen, eine Plantage ist, auf der einige wenige erfreuliche

„Genies" wachsen, welche durch die Tatsache ihres Daseins und Soseins das blickverletzende Herumkriechen dieser bipedischen Sippschaft auf der Erde schließlich rechtfertigen. Damit bahnt sich etwas ganz Neues an, ein greller Gegensatz zu aller bisherigen Sittlichkeit. Denn unsere Sittlichkeit ist wesentlich Sittlichkeit des Kampfes und Fleißes, eine Sittlichkeit der Vielen. Sie nennt das Leben „schön", wenn es Müh und Arbeit gewesen ist. Sie macht den Menschen zum Opfer und Durchgangspunkt für irgend ein ferneres Ziel. Ohne daß ein Menschenleben jemals um seiner selbst willen genossen werden dürfte! „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, ob er viel oder ob er wenig genossen hat" — so meint die jüdische Ethik, wie sie etwa David Luzzatto lehrt. Aber für Nietzsche wird Leben und Lebensgenuß letzter Selbstwert und einziger Lebenszweck. Nicht zwar jedes Leben! Wohl aber das Leben der Großen, Vornehmen, Adeligen und Starken, welche das Salz der Erde sind und die Werte der Erde bestimmen, eben weil sie selber das Letzte und Wertvollste sind. Damit aber ersteht eine neue Schönheitsmoral, deren Spuren wohl schon bei Herbart zu finden wären. Eine ästhetische Sittlichkeit, welche nichts mehr von Strafe und Schuld, Reue und Gewissen hören mag, wohl aber von der Distanze und Verantwortung, Würde und Selbstgenügsamkeit des Starken gegenüber dem Schwachen.

„Nicht wie der Mönch, der sich zur Strafe geißelt,
Verfuhr ich, wenn ich Neigungen bezwang,
Nein, wie der Künstler, der aus Schönheitsdrang
Sein Lieblingswerk so rein als möglich meißelt."

Diese künstlerische und jene mönchische Ethik stehen in ihren erhabensten Ausgestaltungen in den beiden größten deutschen Moralphilosophen einander gegenüber: in Kant und Nietzsche. Sie verhalten sich wie Kampf und Ruhe, Anmut

und Erhabenheit, Bewegung und Beharrung, Arbeit und Spiel. Aristoteles, Spinoza, Kant, und in prägnantester Weise Fichte kennen nur ein einziges Prinzip, welches den „sittlichen" Menschen gegen die stumpfe, indifferente, unsoziale Welt abhebt: das Prinzip der Tätigkeit oder Aktivität. Sittlich ist der Mensch, insofern er frei ist. Frei aber ist er, insoweit er das Leben von sich aus bestimmt, und in wachsendem Maße selbst das Motiv seiner Handlungen abgibt, d. h. die tote Welt der Objekte und ihre Spiegelung in den Reizsamkeiten der Seele, seiner Vernunft unterwirft. Sittliche Autonomie ist somit allemal ein Akt oder Bewähr, dessen Charakteristikum in der Vorherrschaft der Intelligenz des freigewordenen Menschen liegt. Wir sind nicht dazu da (so lautet ein charakteristischer Ausspruch Fichtes), daß wir vom Leben allerlei schöne Zustände, Stimmungen oder Gefühle ernten, sondern, damit wir etwas leisten, oder damit in der Welt etwas Tüchtiges geschehe. — Und dieser Ethik ruheloser Tat und rastloser Leistung tritt nun in Nietzsche endlich der Erfüller und Vollender entgegen. Er zuerst sagt, daß die Welt schön sei und dieses Leben wert, gelebt und immer wieder gelebt zu werden, ganz ohne Gefrage und ohne Rücksicht auf Pflichten und Ziele. —

Wenn nämlich der kategorische Imperativ Kants, dieses von der Vernunft zurückgeworfene Echo des Lebens, uns anbefiehlt, den Menschen niemals zum Mittel, sondern immer zum Zwecke unseres Tuns zu machen, so befiehlt er damit, daß wir uns selber zum Mittel für andere Menschen hergeben sollen. Er befiehlt eine Ethik des Opfers. Nun aber könnte man fragen, wo denn eigentlich in einer Welt, in welcher sich immer Eines dem Andern opfert, der letzte Zweck dieser allgemeinen Opferung gesucht werden solle? Und da kann er doch schließlich nur im Menschen selber gesucht werden, im „Menschen überhaupt",

dessen Leben man nicht wiederum als Mittel für irgend etwas Anderes betrachten und hingeben kann, wenn nicht ewig nur am Leben vorbeigelebt und alle Welt ihrer imaginären Begeisterung für das „Höhere", „Ideale", für die „höhere Synthese" und „göttliche Einheit" hingeopfert werden soll! Ist das aber zugegeben, so würde es unmöglich sein, zu beweisen, daß die schlechthin höchsten Exemplare unserer Gattung, die „Übermenschen" irgend einen andern Lebenszweck haben können, als sich selbst, in ihrer letzten und äußersten Vollkommenheit! Unmöglich, daß es für sie noch etwas wie Pflicht, Gesetz, Beschränkung oder Verbot geben könnte! Es käme lediglich darauf an, daß sie wirklich die höchste und absolut erhabenste Gattung, eine flos delibatus mundi sind. Und dafür gäbe es schließlich wiederum keinen andern Erweis als den, daß sie sich konsequent als solche fühlen und fühlen können, d. h. den Maßstab ihrer Selbstachtung und Selbstherrlichkeit. Hiermit aber hat Nietzsche, wie ich glaube, zum mindesten eine ganz neue Fragestellung in die moderne Welt geworfen, eine folgenschwere Entdeckung im Gebiet der Ethik, welche schließlich zu einer „Umwertung aller Werte" führen muß....

Die Ethik Kants — daran halten wir zunächst fest — ist Ethik der Selbstbescheidung und des Opfers, die sich schließlich zu einer Verherrlichung der Pflicht um der Pflicht willen, des Opfers um des Opfers willen überschlägt! Wozu aber und warum soll ich mich opfern? Warum nicht das Recht haben, die andern zu verbrauchen und ihr Opfer zu fordern, wenn ich mich der Opferung vieler Tausender schlechterdings wert und als der Bessere, Wohlgeratene, Starke und Seinsollende erachte? — Ist uns am Ende jener „kuhwarme Altruismus der Nächstenliebe", jene Hingebungs- und Büßermoral, welche dem sich behauptenden, zu sich selber Ja sagendem und starkem Leben widersteht, nur durch Schulmeister und Christentum, durch

alles was Rücksicht, Hingebung und Opfer nötig hat, langsam eingeimpft und eingeprügelt worden? Durch die viel zu vielen liebewarmen, liebeseligen, hingebenden und „guten", d. h. schwachen, haltbedürftigen und sichselbstnegierenden Menschen? — Und nun käme da die neue Ethik und macht es (wenigstens unter dem Aspekt rein äußerlicher Auffassung) wie der Soldat Rosenblüt in der Instruktionsstunde, den der Leutnant fragt: „Sagen Sie, Rosenblüt, warum soll der Soldat freudig für Gott, König und Vaterland in den Tod gehen?" Worauf der nach einiger Überlegung erwidert: „Se haben Recht, Herr Leutnant, warum soll er?" — Es entsteht bei dieser Opfer- und Subordinationsmoral zuletzt eine Antinomie, die ich, — da ich nun einmal beim Anekdotenerzählen bin, — durch eine andere Geschichte illustrieren möchte, hinter deren scheinbarer Ironie wiederum ein tiefes sittliches Dilemma verborgen liegt. — Die Mannschaft des Schiffes „Kapitän Jackson" war für ihren Führer dermaßen begeistert, daß eines Tages sämtliche Matrosen und Schiffsjungen für ihren Kapitän zu sterben beschlossen. Sie versammelten sich daher am Bug und indem einer nach dem andern auf die Reling stieg, rief er ekstatisch: „Hoch lebe unser edler Kapitän Jackson", sprang über Bord und ertrank. So kam schließlich die Mannschaft um. Kapitän Jackson blieb ohne Bemannung und mußte elend zugrunde gehen. — War nun die Tat dieser guten Jungen mehr als eine heroische Dummheit? Oder sind vielleicht die meisten unserer „heroischen Taten" auch nichts anderes als — ein Opfertod für Kapitän Jackson? Vielleicht sind wir geneigt, das Schwere für das Bessere zu halten, eben weil es schwer ist! Während doch möglich ist, daß die Pflichten gegen unser Glück und unsere Selbsterhaltung, die schlechterdings letzte Pflicht wäre, die sich nicht aus einem Nutzen und einer Pflicht gegen das Ganze, dem wir zugehören, neu sanktionieren läßt. Bei Kant und den meisten modernen Moral-

philosophen aber ist die Ausscheidung jeder Glücks- und Freudepflicht zu einem solchen Rigorismus entartet, daß eine andere Sittlichkeit, als die des Handelns „um der Pflicht willen" überhaupt nicht mehr gelten kann, so daß man bei Kants Definition des Sittlichen schließlich an die Definition Onkel Bräsigs von der Gesundheit denken muß, „gesund ist alles, was ecklig schmeckt"; oder an den ironischen Stoßseufzer Don Juans: „Ach, eins ist schade an der schönen Welt, daß Freude Sünde, Sünde meist — Vergnügen!" — Das Verbotene oder „die Sünde" bezieht ja eben ihre „psychische Energie" erst aus dieser selbstlosen Opfer- und Pflichtenethik, die in streng gewöhnten und in sozialer Zucht erwachsenen Geschlechtern schließlich dahin führt, daß niemand mehr mit einem ruhigen Gewissen sich des Lebens zu freuen vermag, ohne dabei zu bedenken, daß er andern den Boden fortnimmt, daß er irgend etwas immerfort versäumt und sein reines Gewande, sein sicheres Haus, seine freie Muße nur auf Kosten Tausender hat, welche statt seiner darben und frieren müssen. „Tue was du willst und du wirst es bereuen" — das wird zuletzt der Spruch aller rastlos guten Menschen. Und auch ihre Freude gewinnt den Charakter der „Erholung". Sie ist nur wie ein flüchtig Geschenk, eine Gnade, die der Mensch eben mitnimmt und nascht und bei der er sich doch wie ein sündiger Dieb vorkommt, falls er ethisch gestimmt ist, oder gar wie einer, der der Moral „ein Schnippchen schlägt", falls er noch naiv ist, wie jene junge Venetianerin, die tiefblickend bemerkt: „Ich glaube, daß mein Sorbet mir besser schmecken würde, wenn er mir von der Kirche verboten würde!" — Es gibt ein bekanntes Epigramm Schillers, welches die Torturen des „Gewissenhaften" schildert, der seinen Freunden nicht aus Pflicht, sondern mit Neigung dient und sich nun darüber härmt, daß er nach der Kantischen Ethik nicht tugendhaft sei. Schiller aber gibt ihm den Rat, doch den Versuch zu machen,

seine Freunde zu hassen, „um dann mit Abscheu zu tun, das, was die Pflicht ihm gebeut." — In dieser Karikierung Kants liegt nun freilich insofern entschieden ein Mißverständnis, als Kant das Handeln mit Neigung ausdrücklich vom Handeln aus Neigung, d. h. um der Neigung willen unterschieden und nur dieses letztere, dem opferfähigen Pflichthandeln entgegengestellt hat, während für die Kantische Ethik selbstverständlich das höchste Ziel, jenes Handeln sein muß, in welchem die Pflicht eben zur Lust und zur natürlichen Neigung geworden ist. Aber gleichwohl streckt in diesem Schillerschen Epigramm ein besonders instruktiver Hinweis auf einen Widerspruch und eine Einseitigkeit, welcher zuerst die Nietzscheſche Ethik radikal entgegentritt, — eine Einseitigkeit, die sich vielleicht am besten durch die Kontrastierung der Begriffe des sittlichen Verdienstes und der sittlichen Tugend illustrieren läßt. Die Kantische Ethik wäre in diesem Sinne ausschließlich eine Ethik des Verdienstes! Sie rechnet als solche nicht mit der Tatsache, daß es „schöne Seelen" gibt, für welche ein Handeln natürlich, selbstverständlich, ja das einzig mögliche Handeln sein kann, welches eine weniger vollendete, d. h. mit größeren Widersprüchen und Stauungen behaftete Seele sich vielleicht qualvoll abringen muß. . . . Ich kenne eine schöne Plastik von Rodin. Sie zeigt einen Kentauren, dessen menschliche Hälfte von seiner tierischen loskommen will. Schmerzlich zerrt und ringt er und kann nicht frei werden, weil jene untere Hälfte eben doch auch er selbst ist. Solch armes Zwittergeschöpf, halb Engel, halb Raubtier, ein Wagen, an den gleichzeitig der erdenflüchtige Flügelgreif und der wilde Eber gespannt sind, ist der Mensch der Moralisten von Plato bis Kant. Nun aber kommt Nietzsche! Er will den Menschen von der Qual all dieser dualistisch asketischen Ethik befreien! . . .

Es liegt unsägliche Tragik, welche die alte Ethik übersieht, in dem Tatbestande, daß ein und dieselbe objektiv geforderte und

objektiv sittliche Handlung nach der Gesinnungsseite hin das eine Mal ein ungeheures, aber das andere Mal nicht das geringste sittliche Verdienst umschließen kann. — Ein Shylock, der die Tragödie des Menschen darlebt, dessen Stellung in der Welt schlechterdings unmöglich macht, „gut" zu sein, erweist mit einem geringen Almosen vielleicht eine größere sittliche Leistung als eine Pamela, deren Leben schlechterdings keine unreinen Eindrücke und Konflikte kennt. Die angeborenen Anlagen der Menschen können in spezifischer Richtung so verschieden sein, daß ein Mensch in bestimmter Hinsicht sehr tugendhaft ist, ohne daß dahinter irgend etwas von Opfer, Selbstüberwindung, Verdienst gesucht werden dürfte, während ein anderer, der in gleicher Richtung nur halbe Tugend bewährt, damit dennoch eine wahrhaft heroische Selbstzucht und Entsagung geübt hat. Die Disziplin, die z. B. ein Morphinist innehält, indem er acht Tage ohne Morphium bleibt, kann eine zehnfach größere, sittliche Leistung darstellen, als wenn ich meinerseits drei Jahre lang keinen Tabak rauche. Solche Tatsachen aber komplizieren das sittliche Urteil zu Schwierigkeiten, von denen Kants logisches Schema für den „guten Willen" wenig ahnen läßt. Der „gute Wille", außer welchem nichts Vollkommenes in und außer der Welt befunden werden soll, ist ein ungemein kompliziertes Gebilde. Ist er erste Natur oder zweite? Ist er angeborener oder erworbener Wille? — Das Leben fordert ja eine ewige Umschichtung unserer Anpassung, unserer Gewöhnung, unseres Charakters. Was ich ein Mal gelebt habe, hat sich bereits in „Schicksal" gewandelt. Wir tragen keine Vorstellung, kein Gefühl in uns, welches nicht Sediment wäre von Taten, unser selber oder unsrer Vorfahren. — Wir strafen an der Tat des Verbrechers zunächst seinen Charakter; in diesem aber auch die Taten und Bewährungen, deren Niederschlag und Kristallisation ein solcher Charakter eben ist. Und diese Kristallisation kann einerseits aus der Vorgeschichte,

andererseits aus der Geschichte des Schuldigen, kann exogen oder endogen entstanden sein. Es gibt eine Unschuld, die mitgebracht, und eine andere, die erworben ist. Und der Ethiker kann nun ebensowohl den Akzent legen auf das Erwerben, Handeln und Tun, als wie auf das Sein, Haben und Wesen. Das Eine ist immer nur ein Wechsel, welcher auf das Andere hinweist. Alles Tun ist Funktion eines Seins, alles Sein Funktion eines Tuns. Die Ethik Kants aber zielt ebenso einseitig auf das Handeln, wie Nietzsches neue Ethik auf das Sein abzielt. Darum eben ist Nietzsche die notwendige Ergänzung zu Kant. Und vielleicht mehr, viel mehr! Denn es scheint mir unzweifelhaft, daß alle Taten und Erwerbungen eines individuellen Lebenslaufs an Gewichtigkeit und Motivationskraft nicht entfernt an die Allmacht der Triebe und Instinkte heranreichen, die ein Individuum mit auf die Welt bringt und die es zurückbinden an die fernste Vorzeit seiner Arten und Vorarten. Die Rasse, die gute Art, der vornehme Schlag, die Triebsicherheit, die Instinktgüte, die geborene Adels- und Herrenkaste, Erbübel und Erbgut, das erhält bei Nietzsche eine Bedeutung, wie noch bei keinem aller früheren Moralphilosophen. — Mir steht ein ergreifendes Gemälde von Martin Brandenburg vor der Seele: „Der Mann im Schatten". Ein sonndurchfluteter Wald. Rings Stämme, Sonnenflecke, verträumte Lichter. Nur an einer Stelle ist grauenhafter Schatten. Dort wo ein kleiner, schwächlicher Mensch steht mit armem hilflosen Gesicht, in dem flehende, verzweifelt suchende Augen flackern. Ein umgekehrter Peter Schlemihl, der seinen Schatten nicht los wird. In seiner feinen mageren Kinderhand hält er krampfhaft sein Schwert. Das rastet nicht und will nicht blinken. Hinter seinem Rücken steht unsichtbar ein grauenhafter kleiner Kobold mit Fledermausflügeln. Der unselige Mensch springt von Wurzel zu Wurzel. Er sucht in Sonne zu kommen. Aber der unsichtbare graue Kobold im Rücken, der den

furchtbaren rätselhaften Schatten wirft, springt immer mit. Er wird ihm nie entkommen. Bis zum Tode nicht. Es ist eine alte Schuld, sein Karma, sein Charakter, das Erbe seiner Vorgeschlechter, eine von ihnen aufsummierte Rechnung, die nun er begleichen soll. Es ist der Fluch der schlechten oder kranken Geburt, der ihn begleitet, wie den Schubertschen Wanderer das Lebenslied: „Nur, wo du nicht bist, ist das Glück". . . . Dieses Problem der schlechten und guten Geburt, des Lasters, das Last ist, der Tugend, die Gnade ist, diese Theorie der Eu- und Dysgenetik, für welche Menschen wie Blumen sind, schöngeratene oder garstige, liebenswürdige oder unwillkommene, die man nicht anders klassifizieren und bewerten sollte, als wie man eben Blumen bewertet und klassifiziert, sie ist der eigentliche Gipfel der Nietzscheschen Ethik. Wir werden nach mancherlei Zwischenstufen ihn in Nietzsches letzter Periode erreichen, in welcher uns das Sittliche in ein biologisches Problem ausmünden wird. Aber wir erkennen schon hier, am Beginne unserer Wanderung die bewundernswerte Konsequenz des so viel geschmähten, so viel mißverstandenen Denkers. Die Verkehrung der Moral ins Ästhetische, die Ergreifung des großen Menschen, des Übermenschen, als letzten Endes der Ethik ist der Ausgangspunkt, von dem aus alle Umwertungen und Neuwertungen sich ergeben müssen.

2. Der Künstler.

(Die ästhetische Periode.)

Es ist nun eines der merkwürdigsten psychologischen Gesetze, daß der philosophierende Mensch diejenigen Eigenschaften, die er an sich selbst unterstreichen, diejenigen Ziele, die er erreichen will, erreichen muß, in seine und seiner Eltern historische Vergangenheit zurückverlegt. Wir wissen vielleicht wenig von der

Seele des alten Germanen, des Atheners, des Spartiaten, des mittelalterlichen Kreuzritters. Wir sind mit unserer Charakteristik historischer Menschen immer auf Sympathieen und Antipathieen angewiesen. Aber wir benötigen Geschichte, um Geschichte zu machen. Und ein gewesenes Paradies, ein goldenes Zeitalter, das wir als verloren betrauern, ist Spiegelbild dessen, was wir von unserer Zukunft zu erwarten nicht anstehen. Jedem Glauben aber ist sein Geglaubtes gewiß. Und sobald wir daher von historischer Vergangenheit nur durchdrungen sind, sind wir schon auf dem Wege, sie als Gegenwart zu verleiblichen. — So wird denn auch für Nietzsche ein biologisches Ideal zunächst zur historischen Tatsache. Der harmonisch-schöne Mensch seiner Jugendträume, der reife heitere Freigeist seiner Mittagshöhe und der prachtvolle Herren- oder Übermensch, welchen sinkende Glut umklammert, tauchen ihm aus der Geschichte auf. —

Ein einziges Mal ist die Schönheitsmoral zur Parusie geworden. In der Kallokagathia der griechischen Hochkultur. In dem griechischen Stadtstaate zur Zeit der großen Tragiker blüht der große Lebensstil, die harmonische Einheit stolzer Individuen. Auf einem mächtigen Unterbau niedergeborener Sklaven, die in den materielleren Freuden und Genüssen das Äquivalent haben für die gröbere Arbeit und die Arbeits- und Entsagungsethik, die ihnen ziemt und behagt, erhebt sich die Aristokratenkultur einiger weniger Großen, die durch ihr Werk und den Adel ihres Seins ihren ganzen Aufwand an Leben rechtfertigen, Muße ertragen können und haben dürfen und ihr freieres Leben damit bezahlen, daß sie Vorbilder der Lebenskunst für alle kommenden Geschlechter werden und in ihrer Person, unbekümmert um das Zurückbleiben der anderen, gleichsam antizipieren, was Jahrhunderte später allen zu teil werden soll. — In der Tat ist niemals das künstlerische Interresse dem Moralischen so vor-

angegangen! Selbst Platos Staat mit seiner scheinbar antikünstlerischen Spitze und dem spartanischen Zuschnitt der Werte zeigt doch in all seinen Konstruktionen, selbst noch im Rhythmus der Tagesführung und in der Anlage der Baulichkeiten den auf Symetrie und schönes Gleichmaß bedachten Griechengeist. Erst als der bleiche fanatische Jude Paulus die letzten Ausläufer griechischer Schulen auf dem veilchenbedeckten Areopaghügel versammelt und angesichts geborstener Tempelsäulen und des blauen Ägäermeeres zu ihnen spricht von jenen geheimen Mächten des menschlichen Herzens, die unter der häßlichsten Hülle am lebendigsten glühen und gegen welche alle Schönheit und Pracht leuchtender Erden doch nur ein Nichts sei, — da beginnt der „Sklavenaufstand in der Moral", den Nietzsche haßt, weil er die kaum geborne Welt des schönen Menschen mit alexandrinischem Dunst und dogmatischen Nebeln überzog. Eine ganz neue Geschichtswertung vollzieht sich an Hand dieses künstlerischen Ideals. Man ist gewohnt, in dem Dreigestirn Sokrates, Plato und Aristoteles den Höhepunkt griechischen Denkens zu verehren. Nietzsche aber sucht als Erster die Akme der alten Kultur in den vorsokratischen Philosophen, zumal in Heraklit, Empedokles und den großen Dichtern. In Sokrates aber sieht er, sowie später in Kant, den Beginn jener Schulmeister- und Gelehrtenkultur, die überall auftritt, wo die Kraft der guten Art, die Macht der Instikte und des orgiastischen Erlebens anhebt, flau und müde zu werden. Mit ihm stolpert der erste Plebejer auf die Weltbühne, der häßliche und schlechtgeborene Mensch, der sich am Leben rächt, der Mensch der Rankune und des Ressentiments, dessen Vonhintenherum, dessen versetzte Galle und Selbstnegation schließlich so fein, so erhaben, so geistig wird, daß keiner mehr in der schillernden Löwenhaut den geborenen Sklaven wieder erkennt. Und solch eine Gelehrtenkultur, solch ein instinktarmes, verbildetes, vergrübeltes, alexandrinisches Zeitalter haben wir nun auch heute! Er legt es in

seinen folgenden Schriften dar, die er der „Geburt der Tragödie“ als der Darstellung seines in der Antike verkörperten sittlichen Ideales alsbald nachsendet, den „unzeitgemäßen Betrachtungen“ — zumal in seiner Schrift über David Strauß und der vielleicht wertvollsten Schrift dieser ersten Lebenshälfte über den Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben.

Der arme David Strauß! Er wird zu einem Typus, hinter dem das verrottete Zeitalter steht, stumpf und amusisch, gesund, sanguinisch, vergnügt und selbstzufrieden. Mit einer Moral der Suppenanstalt und des Almosegebens! Der saturierte „Büldungsdeutsche“ nach dem siebziger Kriege! Er liest täglich dreimal seinen „Tag“ und am Sonnabend die „Woche“. Er abonniert auf den „Kunstwart“. Er besitzt die bekannte gedeihliche Wärme, trieft vom Öle salbungsvoller Überzeugtheit, und hat den treffenden Spruch für alle Lebenslagen. Er besitzt jede nur irgend erdenkliche Tugend! Lauter kleine, brauchbare, nette, korrekte, bei Gott und Menschen beliebt machende Vortrefflichkeiten. Er ist natürlich liberal, freisinnig, nationalsozial. Sehr aufgeklärt, sehr freigeistig, kurz: „ein modern empfindender Mensch“! Aber sein erster sittlicher Imperativ lautet: „Nur kein Kapital anbrechen“. Zärtlich geliebter weiser Familienvater, treu besorgte, ewig gehetzte Familienmutter! Von der Höhe des Freisinns und der höheren Töchterschule auf Vor- und Nachwelt niederblickend, hinter alles ein verständig Fragezeichen setzend und zutiefst überzeugt von der Notwendigkeit auskömmlicher und gesunder, auch wiederum nicht zu übertreibender Ernährung. Sodann aber von der Dummheit aller andern, welche der bekannten „natürlichen und organischen Entwicklung“, die neuerdings ja ohnehin von der Wissenschaft festgestellt wird, maßlos vorgreifen! Denn so Etwas ist dumm! Die Geschichte zeigt immer noch, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und daß jeder intellektuelle oder sittliche Exzeß

sich schließlich an der Gesundheit rächen muß, wie man z. B. an Alexander dem Großen ersieht, sowie auch an Napoleon und an dem „unglücklichen und bedauernswerten Philosophen Nietzsche." — Kurz, es ist die Weltanschauung des tiefinnerlichen, deutschen Gemütes, jener Biedermänner mit Vorteil, die sich nach dem Kriege ihre Früh- und Spätschoppen in dem Bewußtsein genehmigten, daß der deutsche Schulmeister eine an Bildung und Kultur zehnfach überlegene Nation bei Sedan überwunden habe. Es ist das rechthaberische, schwerernste, warmherzig egoistische Bildungsspießertum, welches Nietzsche aus seiner nächsten Umgebung so genau kannte und mit unendlich viel zarterer Bosheit, als wir es vermögen, unsterblich geschildert hat. Seine Matter of fact-Philosophie gipfelt in dem Satze: „Es kann sich auch alles umgekehrt verhalten". Man muß in jedem Augenblick bereit sein, die Wahrheit des vorletzten Augenblicks zu widerrufen. Aber dieser allgewandte Indifferentismus darf beileibe nicht zu forschender Skeptik entarten. Denn das wiederum greift die Milz an! Die „Religion" muß dem Volke erhalten bleiben, weil wir ein religiöses Volk zu unserer Erhaltung bedürfen. Indessen nicht, als ob wir Tyrannen und Egoisten wären! Nein! Leben und Leben lassen! Man soll human sein gegen die Kinder und gegen die liebe Frau. Man kann sie ruhig im Verein für Fraueninteressen und im Verein für Säuglingsschutz gewähren lassen. Auch einmal die Woche das Abonnementskonzert! „So was regt an!" Aber wehe, wenn es an den Magen geht. Dann zeigt der deutsche Mann, daß die markige Kraft der Enkel des Tuisko und das vom vaterländischen Geiste durchglühte Gemüt unsrer Altvordern .... kurz: es ist in Nietzsches historischem Gemälde alles genau so, wie es — heute ist. —

Und in der zweiten Schrift, dem herrlichen, aber schon von beträchtlicher Kulturangst und Reaktionsgelüst durchwehten

Buch über den Nutzen der Historie zeigt er uns auch den Grund dieses Bildungsphilistertums: Wir leiden an der „historischen Krankheit"! Ist nicht unser Leben ein Gemisch von fünfzig Stilen? Unser Antlitz aus fünfzig Farbentöpfen geschminkt? und von fünfzig Spiegeln umstellt? Ist denn nicht alles vollgeschrieben von Namen und Zeichen der Vergangenheit? Und wohin wir blicken, steht eine literarische Erinnerung, ein Zitat, eine Wissensassoziation, die sich zwischen uns und das unmittelbare Leben drängt. — Unter der Erde liegen ungeheure Kohlenfelder. Schwarze tote Gebirge. Sie sind das Sonnenlicht gewesener Tage, das blühende Leuchten und Duften vieler Milliarden toter Blumen und Bäume, die einst geatmet haben. Sie können wieder Licht und Wärme werden, wenn wir dieses aufgespeicherte und kondensierte Leben richtig zu benutzen verstehen. Aber wo sie nicht genutzt sind, da sind die toten Flöze Leichenkammern, in denen nichts mehr grünt und gedeiht. Sie gleichen dem Wissen der Menschheit, das wir in den schwarzen Lettern niederlegen. Denn auch das Buch ist die Konserve gelebten Lebens. Grabstein vieler Liebe und vielen Hasses und solange tot, bis ein menschlich Auge darauf fällt, unter dessen Strahl verschollenes Leben wieder zu leuchten, verschollene Liebe zu sprechen beginnt. Wir aber sitzen in Totengewölben riesiger Bibliotheken als treue Wärter! Unsere ganze Kultur eine Grabkammer, wo Stein an Stein erlauchte und verehrte Namen zeigt, die für niemanden mehr leben und vor denen doch jeder pietätvoll sich verbeugt. Eine antiquarische Kultur der Zerlesenen und Verschriebenen. Jeder zarte schüchterne Keim mit kritischer Salpeterlauge übergossen und unter Gebirgen von Makulatur erstickt! Man lese irgend ein deutsches philosophisches Buch! Sollte man glauben, daß Das von einem Menschen kommt? Hat da die Sonne hineingeschienen? Hat Wind und Bach und Luft der Berge daran gewebt und alles das, was doch sonst ein Menschenleben zusammensetzt und deter-

miniert und von jedem für sein Wichtigstes gehalten wird? Könnte solch ein Buch nicht ganz wohl durch die vereinte Sammelkraft von zehn verschiedenen, fleißig trainierten Gehirnen geboren sein? Erfahren wir daraus etwas von einer Menschenseele? Und da doch alles nur Seele ist, wie wollt ihr die Welt kennen, wenn ihr so wenig von Seelen wißt? — Und dann die Lesewüstheit, der Zitateneifer, der bodenlose Hochmut darauf, daß man etwas von der Existenz eines Buches über ein anderes Buch weiß, von dem die Mitgelehrten nichts wissen! — Ob es wohl einen deutschen Professor gibt, der von den Büchern, die er in seinem Leben zitiert, auch nur ein Tausendstel „gelesen" hat? Einen Forscher, in dessen Lebensführung von den Namen, über die er täglich zu reden hat, nur Einer lebendig wird? Unser Leben ist ein Nu. Wir sind alle in der Lage des Kindes, das im Spielen am Meeresstrand sich daran begibt, mit den hohlen Händchen den Ozean zu erschöpfen. In jedem Moment, der uns ans Tiefste greift, empfinden wir mit Schauder die Lächerlichkeit unserer Wissenschaft, die ganze Eitelkeit einer Forschung, welche glücklich ist, wenn noch ein Buch gelesen, noch eines geschrieben wurde. — Kann es heute einen ehrlichen Arbeiter geben, dem beim Durchwandern einer Fachbibliothek nicht völlig der Mut vergeht, jemals über ein Thema Neues oder Selbständiges sagen zu können? Kann man auch nur die Auslage eine Buchladens betrachten, nein, nur irgend eine Nummer einer wissenschaftlichen Zeitschrift durchblättern, ohne versichert zu sein, daß das, was wir sagen und schreiben könnten, schon von Tausenden überwunden, totgeschlagen, historisch eingebalgt ist, ehe wir auch nur den Mund auftun? Es ist vielleicht ein Glück für die moderne Kultur, daß die große alexandrinische Bibliothek verbrannte. Und es würde ein noch größeres sein, wenn eine frische fröhliche Revolution den ganzen Wust unserer Museen, unserer Stadt-, Staats-, Universitäts-, Landes- und Archiv-Bibliotheken plötzlich hinwegfegte, in denen wir so viel

kommentieren, rubrizieren, ruminieren, was andere gelebt haben, daß wir nicht mehr dazu kommen, selber zu leben. Als man Hobbes einst fragte, wie er zu seinen Theorien gelangt sei, erwiderte er: „Weil ich die anderen nicht kannte. Hätte ich ebenso viel gelesen, wie andere Gelehrte, so würd ich ebenso dumm geblieben sein." — Die plastische Kraft eines Volkes kann nur ein bestimmtes Quantum Vergangenheit vertragen. Denn Lebendiges kann nur innerhalb sicheren Horizontes gesund und fruchtbar bleiben. Uns aber fehlt Horizont. Wir kommen überall ins Bodenlose und Unendliche. Uns fehlt die schützende warme Hülle, das Nest und die Herdwärme. Wo aber wäre je ein Künstler ohne Liebe gediehen? Je ein Philosoph ohne einen Kreis, der ihn trug, der in ihm seinen Fürsprech ehrte und einen Puffer bildete zwischen ihm und der lieblos rauhen Welt? Was wäre Goethe ohne Karl August, Virgil ohne Augustus, Raphael ohne Leo, Titian ohne Karl, Lionardo ohne Franz geworden? Correggio, Veronese, unser Dürer, Thorwaldsen, Canova wären nicht durchgedrungen, wenn nicht an Höfen und in engen Lebenskreisen eine individuelle Kultur und ein Zusammenschluß der Strebenden möglich gewesen wäre, den die breite Demokratisierung der Künste und Wissenschaften zunächst zu verhindern scheint. Nietzsches Traum, eine neue Art von Lebenskommune, eine Art intellektuellen Klosters aus den erlesensten und vornehmsten Geistern unserer Tage um sich zu sammeln, scheint mir der letzte Rettungsanker gewesen zu sein, an dem sich sein verzweifelter Geist noch hielt, als er in wachsender Vereinsamung und Vereisung schließlich zerbrach. Es hätte für ihn noch eine Rettung gegeben, wenn er nicht in Schnee hätte säen und die Wüste hätte begießen sollen, sich an ödes Gestein vergeudend, ohne Hoffnung, von Fachgenossen respektiert, von Freunden getragen, von Regierungen gefördert zu werden! Er hat sich wahrlich tapfer gewehrt, solang er nur konnte. Aber als er stark und

übermütig war, stand er einsam und mittellos. Fand Verletzlichkeit und fand Fremdheit. Und als er krank und unschädlich wurde, fiel man liebevoll über ihn her. Nun tauchen plötzlich all die vielen „Freunde" auf, welche jahrelang in den Zeitungen ihre zahllosen „Erinnerungen" schreiben über den Mann, den man in der Klinik des Professors Binswanger den Studenten zur Demonstration der Paralyse vorgeführt hat. Er findet bei seiner greisen Mutter Fürsorge bis zum allzu späten Tode. Dann gründet man das „Archiv" zur Pflege des Nachlasses, an dem allerlei Literaten ihre Eitelkeit spazieren führen. Seine Schwester Lisbeth aber pflegte sein Andenken, indem sie in einer menschlich schönen Biographie nachwies, daß ihr Bruder sowohl ein edler Sohn, Schwager und Neffe, als auch ein exakter Forscher gewesen und daß das Märchen von erblicher Belastung der Familie eben ein Märchen und sein Untergang durch Chloralhydrat bedingt ist. Daraufhin entdeckt man an den Universitäten, daß Nietzsche allerdings „wohl mehr ein großer Künstler", „so eine interessante Art philosophischer Lyriker" gewesen ist, dennoch aber sich für ein Publice-Kolleg am Samstag immerhin gebrauchen lasse. Damit nun ist der Damm gebrochen! Und die wissenschaftliche Klarstellung aller Widersprüche und Lücken, Vorgänger und Vorzüge kann beginnen. „Heute liest man den Philosophen schon in sehr kompetenten Kreisen." Auch hat Herr Professor Runze in Berlin, nach Instruktionen der engeren Eingeweihten, soeben den Beweis erbracht, daß das Suchen nach dem Übermenschen nur versetzte Sehnsucht nach Jesum Christum gewesen ist — und so steht denn zu hoffen, daß bei längerer Lebenszeit und glücklicherer Entwicklung unser Philosoph sich doch vielleicht zu einer wirklich harmonischen, positiven, deutschen „Weltanschauung" durchgerungen hätte. Ungefähr so, wie die zur Zeit meist geschätzten der Herrn Pfarrer Naumann, Herrn Houston Chamberlain oder Herrn Johannes Müller...

Wenn die Geschichte als bloße Chronologie oder Pragmatik ein sehr gleichgültig und unfruchtbares Ding ist, so vermag sie doch unter drei Formen kulturelle Bedeutung zu gewinnen. Zunächst als monumentale Geschichtsbetrachtung, welche große Taten, Helden und Ideale verzeichnet. Sodann als antiquarische Historie, die aus der liebenden Pietät gegen Scholle und Ahnen erblüht. Und endlich als kritische Historie, welche das Veraltete, Unberechtigte der Vergangenheit von dem Ewigen und Noch-Fruchtbaren unterscheidet. Im übrigen aber bleibt der historische Geist eine Krankheit. Zwei Ansätze jedoch sind schon in der modernen Kultur gegeben, die uns von Bildungsphilisterium und historischer Seuche erlösen sollen. Und ihnen weiht nun Nietzsche die beiden letzten Schriften seiner ersten, noch unselbständigen, romantischen Epoche: „Schopenhauer als Erzieher" und „Richard Wagner in Bayreuth", das Hohelied des Wagnerschen Kulturgedankens. — Niemals hat ein Jünger würdiger und ehrenvoller seinen Meistern gedankt. Wir erfahren in dem Buch über Schopenhauer zwar so gut wie nichts von seinem Leben und sehr wenig Sachliches über seine Philosophie, aber das Charaktergemälde, das Bild des Höchsten und Stärksten in Schopenhauers Seele ersteht in einem suggestiven, unmittelbar packenden Stil, der wie Sturm dahinbraust, in wundersamer Prägnanz. Und wenn wir die letzte der unzeitgemäßen Betrachtungen lesen, dann begreifen wir kaum, wie dieser edelsten Lobschrift, die je auf Wagner geschrieben wurde, vierzehn Jahre später im „Fall Wagner" die maßloseste Schmähschrift folgen konnte. Und so entsteht für uns die Frage, was denn wohl in den vierzehn Jahren, die zwischen dem Nietzsche der Geburt der Tragödie und dem völlig entgegengesetzten Nietzsche des Antichrist liegen, in dieser Seele vorgegangen sein mag. Woher kommt der Gärungsstoff, der eine so ungeheuerliche seelische Umwälzung zuwege brachte? — Ich will

nicht von dem psychologischen Anlaß reden, der Nietzsche auf seiner Bahn weiter und weiter trieb, bis er erschöpft und zerstört zusammenbrach. Ich weiß es nicht, in den Mühlen welches Grames und welcher Verzweiflungen diese Seele so mazeriert, zerstoßen und zermürbt sein mag, welche Trübsale und Belastungen an diesem stolzesten Organismus jahrelang gehämmert haben. Das aber scheint mir nicht zweifelhaft, daß gerade Nietzsche seine geheimsten Wunden mit maßlosem Stolz und lauterer Scham verborgen hält, an die auch nur zu rühren das zarteste Wort zu unzart wäre. Nein, ich spreche hier nur von der logischen, denkerischen Entwicklung des Großen. — Und da liegt, glaube ich, das treibende Moment offenbar, welches den Zusammenbruch der Schopenhauer-Wagnerschen Welt und den radikalen Umschwung seiner Gedanken schließlich zuwege brachte. —

3. Das neue Problem der Pia Fraus.

Über kein Problem, das betonte schon der große psychologische Scharfsinn Lou Salomés, hat Nietzsche so viel nachgedacht, als wie über das Problem der Pia Fraus, das Problem einer neuen und unerhörten Skeptik. Es handelt sich um dieses: — Für den Jünger Schopenhauers und Wagners waren Kunst, Religion und Philosophie die drei höchsten Betätigungen des Geistes. In ihnen sollte sich, wenn auch nur in Symbolen und intuitiv, das wahre Wesen der Welt, die Welt jenseits der Kategorien der Erfahrung entschleiern. Aber sie sollten auch Mächte sein, in denen der Intellekt sich vom Dienste des Wollens befreit und eine Überwindung und Abkehr vom Leben, eine Negation des Willens zuwege bringt. Nun aber taucht in Nietzsche eine grauenerregende Unruhfrage auf, von deren Beantwortung nicht nur das Schopenhauer-Wagnersche System, sondern die ganze Stellung der Wissenschaft zu Kunst, Religion und Philosophie

abhängig wird. Wie nun, wenn diese Lebensmächte nichts mit Intellekt und Wahrheit zu tun hätten, wenn sie am Ende geflissentlich die Hüterinnen des ausgesprochen Unwahren und Erlogenen, des lebenerhaltenden Irrtums, der schönen Lüge, des wohltuenden Scheines wären? — Und daß sie das sind und bleiben müssen, wäre dann daraus zu erklären, daß sie eben nicht wie Schopenhauer will, die Abkehr des Intellektes vom Willen und die Überwindung des Lebens bezeichnen, sondern grade aus dem Leben steigen als höchste Bejahung, ja vielleicht als letzte Zuflucht des geschwächten Lebenswillens. Die Religion als eine Einrichtung, die das Leben erträglicher und behaglich macht, die den schwächlichsten, bangen, lebensfeigen, dem Leben noch nicht gewachsenen oder schon wieder entfliehenden Antrieben der Menschenseelen eine Zufluchtsstätte offen hält. Der Glaube an Gott sozusagen die Salpeterplantage, auf der das bedrängte Gemüt all seinen alten Herzenskehricht und Gemütsschutt ungeniert abkarren kann. Die Kunst, ein Reizmittel, das keinen andern Zweck hat, als den Menschen zu Lebensbejahung anzuspornen, oder aber ihm für die Mängel und Unvollkommenheiten seiner sozialen Existenz einen tröstenden Ersatz zu schaffen, wie man Kindern in der Pein oder Langenweile unangenehmer Situationen ein Märchen erzählt und ein Lied vorsingt. Die Philosophie endlich eine Begriffsdichtung, welche, aus den unvertilgbaren metaphysischen Schwächebedürfnissen des Menschen entspringend, im Grunde keinen andern Sinn hat, als den, im Wachstum der Wissenschaft einen vorläufigen Horizont und dem Geiste einen Halt und beruhigende Abfindung zu gewähren! ...

In einem deutschen Lustspiel verschwört sich eine Gruppe von Freunden, für einen einzigen Tag einander rücksichtslos die volle Wahrheit zu sagen und das Ende dieses Tages bezeichnen eine Reihe Duelle, Ehescheidungen, wütende Verzweiflung, allgemeiner Haß, welcher erst dem Entschlusse weicht, sich künftig

wieder zu belügen. — „Die Kunst des Lebens" — so lautet ein feines Wort d'Annunzios, „ist diese, die Wahrheit zu verschleiern". Und ein deutscher Künstler bietet uns den verzweifelten Imperativ: „So helft euch aus der Wahrheit Brüder!" Wenn nun aber das Wesen aller Sittlichkeit dieses ist, daß sie Leben fördert und Wärme schafft, so läßt sich ernstlich daran zweifeln, ob das Ideal der Wahrheit ein sittliches Ideal oder umgekehrt, ob eine auf Wahrheit gestellte Sittlichkeit eine berechtigte und lebenfördernde Sittlichkeit sei. Ob das „vivre au grand jour", welches Comte als oberstes Sittengebot proklamiert, nicht gerade die tiefsten und zartesten menschlichen Bande durchschneiden, ja unter Umständen wahrhaft mörderisch wirken kann? Ist es nicht besser, es stirbt ein Mensch, der an die Liebe eines andern glaubt, bevor er erfährt, daß der Geliebte untreu ist? Ist es nicht besser, es stirbt ein Mann, der sein Leben an einen großen Glauben hingab, bevor er erfährt, daß seine Kinder Renegaten dieses Glaubens sind? Ist es nicht besser, eine Schuld, ein Fehltritt wird verheimlicht, als daß seine Enthüllung den Tod bringt? In Millionen Fällen erweist sich die lebenfördernde Kraft der Lüge! Und gerade die reichsten, offensten Seelen bedürfen ihrer als einer Schutzwehr für ein durch großartige Offenheit gefährdetes Leben. Sollte vielleicht, wie das verfolgte Tier sich vor dem Jäger instinktiv tot stellt, so wie in der Natur Eines das Andere dupiert mit Schutzfarben und Mimicry, Schönheitsreiz und Schein, Tänzen, welche Furcht erregen sollen, Formen und Farben, die nur Lebenslisten verbergen, — sollte vielleicht auch noch in der sittlichen Welt die Lüge das Prinzip der Erhaltung des Lebens und letzter Hintergrund auch aller „Wahrheit" sein? — Der bedeutendste und feinste Geist, den das moderne England hervorbrachte, Oskar Wilde, dessen Gedanken zahlreiche Berührungen mit Nietzsches Gedanken haben, schrieb ein sehr geistreiches Klagelied über den Verfall der Lüge

im ethisierten Leben, voll ähnlicher Bedenken, wie sie Nietzsche schon in einer frühen Abhandlung „über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne" äußert. Ist eine totbringende Wahrheit denn wirklich, wie Kant glaubt, etwa sittlicher als ein lebenfördernder Meineid? Sollte jenes Motto, das Schopenhauer über seine sämtlichen Werke setzte, „Vitam impendere Vero" nicht künftig umzukehren sein in jenes andere Motto, das man recht wohl über Nietzsches Werke schreiben könnte: „Verum impendere Vitae?" — Und sollte die viel verkannte Jesuitenmoral, die gegenüber der Gefahr des Falschverstanden- und Befeindetseins die Mentalreservation billigt und das Verschweigen oder Verstellen, das „Falsiloquium" oder dire mensonge mit feinster Psychologie vom Täuschen oder Betrügen, vom „Mendacium" oder mentir unterscheidet, sollte diese Moral, die noch etwas Höheres als Moral kennt, nicht schließlich Recht behalten? Man sagt wohl, der Zweck dürfe nicht ein unlauteres Mittel heiligen. Aber wofern es einen absolut wünschenswerten Zweck gibt, nein, wofern ich nur subjektiv von der absoluten Wünschbarkeit eines Zweckes überzeugt bin, ist es doch wohl selbstverständlich, daß ich alle Mittel wollen muß, die dieses schlechthin Letzte verwirklichen helfen. Gibt es aber noch etwas Höheres als das Leben? Und kann das eine Schuld sein, womit ich Leben gefördert habe? — Und schließlich scheint mir dieser Zweifel an der „Wahrheit" noch von einer ganz andern Seite her Verstärkung zu erhalten. Man frage sich doch, was denn die letzte, nicht mehr zu bezweifelnde Gewähr dessen ist, was wir wahr oder sittlich nennen? Doch wohl ein Erlebnis, ein Gefühl, ein bestimmter psychologischer Formcharakter, der solchen seelischen Erfahrungen anhaftet, bei denen wir uns eben im Consensus omnium stehend erachten, bei denen wir wissen, daß es sich so und nicht anders verhalten muß?! Aber wie nun, wenn dieses Gefühl zwingender logischer oder moralischer Not-

wendigkeit nichts wäre als eine in Jahrmillionen herangezüchtete biologische Richtungslinie, in welcher allein sich das gegebene Leben entwickeln konnte, eine Sackgasse der Entwicklung, in der alles Leben schließlich ausmündet und sich erschöpft?... Ein dubiöser Anwalt soll nach einem glänzenden Plaidoyer gefragt worden sein, ob er das, was er von seinem Angeklagten so ergreifend gesagt habe, denn nun auch selber glaube. Er soll darauf erwidert haben: „Lieber Herr, wenn Sie so viele faule Prozesse zu führen hätten wie ich, dann wüßten Sie auch nicht genau, was denn wahr und unwahr ist." — Nun, die meisten Menschenleben in ihrer ungeheuerlichen Naivetät, ihrer Unbewußtheit in Bezug auf die eigene Seele, ihrer ewigen Benommenheit durch Wunsch und Interesse, Sehnsucht und Erwartung sind durchweg „faule Prozesse", bei denen die Vieldeutigkeit aller Phänomene, das kurze Gedächtnis, der unvertilgbare Wille, alle „Wirklichkeit" beständig umstellt, verfälscht oder verfärbt. In allen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Bezeugungen und Aussagen ist der individuelle Faktor ganz unberechenbar. — Denn das sogenannte Denken, das Allgemeine und Soziale, das sich aus Milliarden und Abermilliarden von Einzelerfahrungen langsam herauskristallisiert, die Sprache, von der subjektiven Sprache der Musik und Lyrik bis zur abstraktesten der Mathematik und des Symbols — sie sind doch immer nur ein Vehikel, ein à peu près, ein langsam abgewonnenes Verständigungsmittel, das sich der individuellen Erfahrung darbietet, die ihrerseits doch immer das schlechthin Letzte und einzig Erlebbare ist. — Aber schon dies subjektive Erfahren des Erlebens ist kein Erleben mehr! Es ist bereits gefärbt durch den Niederschlag alles früheren Erlebens, in welches sich das Gegenwärtige faktisch eingliedert und durch alle Ziel- und Wunscherlebnisse in deren Richtung das Gegenwärtige hineingedrängt werden soll. — Haben wir nun aber einmal diesen furchtbaren Gegensatz von Erkennen und

Erleben erfaßt, dann ist ein unverlierbarer Bruch in unsere Seele gesenkt. Die Inschrift über dem Tempel von Delphi lesen wir nun mit heimlichem Schauder, denn wir ahnen, daß sie uns den Weg zum Tode weist. Jetzt erst verstehen wir das unnennbar hoheitsvolle, das vor Tränen erstarrte Lächeln im Antlitz der Medusa Rondanini. Wir wissen, was es besagen soll, daß das Leben unter dem Blicke dieser Gorgo versteinert und daß zur Salzsäule gefriert, wer nach rückwärts blickt. Wir verstehen die in unserm Blute ererbte Tragödie unserer frühesten Ahnen. Die „Erkenntnis des Guten und Bösen" war an das Wissen geknüpft! Mit ihm ist das Paradies verloren! Und wer von dieser Frucht aß, kann nicht unter den Baum des Lebens zurück! . . . Jeder Philosoph, jedes Genie — so sagt Schopenhauer — hat im Grunde nur einen einzigen Trick. Er kann ihn immer nur in tausend Modalitäten wiederholen. Hier aber haben wir den Trick Nietzsches gefunden. Den Erreger der skeptischen Krankheit in Reinkultur. Den Gesichtspunkt, von dem aus die neue Weltoptik beginnen soll. . .

4. Lehrer und Zeitgenossen.

Wie aber kam es denn nun, daß Nietzsche an seiner früheren „Wahrheit" irre wurde, bis er durch die Skeptik hindurch aus einem unkritischen Idealisten im Banne Wagners, ein kritischer Idealist im Banne der modernen Biologie geworden ist? — genau wie jener andere Große, dem man Nietzsche an die Seite stellen darf, ja an die Seite stellen muß, genau wie Kant durch eine Periode der Skeptik hindurch aus einem Dogmatiker ein Kritiker ward? — Nietzsche war unter die Herrschaft neuer Einflüsse geraten! Zunächst eines Mannes, der im Verborgenen intensiver auf die philosophische Entwicklung Deutschlands gewirkt hat als vielleicht irgend ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller. —

Friedrich Albert Lange zog mit seiner faszinierenden Geschichte des Materialismus auch Nietzsche eine Zeit lang in den Bann seiner tiefsinnigen Absurditäten, — ein Philosoph, der wie kaum ein zweiter das praktische Leben kennt, voll großartiger sozialpolitischer Gedanken, voll einer tiefen Menschenliebe und edlen Lebensstimmung, der als Gymnasiallehrer, Buchdrucker, Journalist, sogar als Turnlehrer, schließlich als Professor in Marburg aufs tätigste gewirkt hat. Lange war Kantianer. Aber unter den metaphysikfeindlichen Kritizisten, die in unseren Tagen ihr „Zurück auf Kant" als Parole ausgeben, scheiden sich frühzeitig ein rechter und ein linker Flügel, ein lachender und ein weinender. Der lachende verkündet an den Universitäten das Ende der Metaphysik mit dezidiertem Behagen und der Schärfe triumphierender Logiker. Der weinende erklärt zwar auch „Metaphysik ist tot", aber doch mit Augen voll leiser Wehmut über die Beschränktheit unseres Erkennens auf Erfahrung und die Kategorien des Erfahrens. Und diesen weinenden Kantianern kam nun Lange, einer der anständigsten freiesten Charaktere, die je ein deutsches Katheder geziert haben, mit seiner tiefsinnig schiefen Ehrenrettung der religiösen und metaphysischen Philosophie eben recht. Er wurde Stammvater einer Richtung, die sich heute als „immanente Philosophie" bezeichnet und deren deutsche Scholarchenschulen zu Tripstrill und Posemuckel noch in holder Blüte stehen. Die Bücher, welche die Jünger dieser Schule, je eines in jedem Jahre, zu schreiben pflegen, beweisen bis zur metaphysischen Drehkrankheit immer das Selbe. Nämlich dieses, daß ein Durchbrechen des Bewußtseins unmöglich sei. Daß die Welt Bewußtseinsinhalt und durch Bewußtsein getragen ist! — Nun wäre das gewißlich die letzte und darum gleichgültige Erkenntnistatsache, wofern eben unter Bewußtsein nichts verstanden wird als der Zusammenhang der Inhalte. Der Trick jener „Immanenten" besteht nun aber gerade darin, daß sie unaufhörlich das Wort Erfahrung im Munde

führen und sich unaufhörlich versichern, niemals über Bewußtseinsinhalte zu „transzendieren", welche der eine von ihnen beim andern „erschließt". Und während sie das tun, während sie verzweifelt bemüht sind, kein ander Sein „anzuerkennen", als just ihr Bewußtsein, machen sie eben ihr „Bewußtsein" zu einer Substanz und lassen das, was sie in ihm vorfinden, identisch sein mit den Vorgängen, durch welche Bewußtseinsinhalte getragen sind. Blickt man hinter die Kulisse dieser Sorte von „Immanenz" und „reiner Erfahrung", so sieht man nichts als den wütenden Willen zur Metaphysik. Und auch bei Lange steckt hinter dem Pathos seines neukantischen Idealismus eine hektische Metaphysik, die schon vor der Geburt den Todeskeim in sich trägt. Die Art aber, wie er nun „den Dreh findet", um von seinem radikalen Kritizismus, der auf reine Erfahrungsforschung tendiert, plötzlich mit einem Saltomortale in der Metaphysik zu landen, ist in ihrer Art genial und vorbildlich. Wir können zwar nicht über den Schatten der Bewußtseinsfunktionen in das Ansich der Dinge springen und positive Wahrheit kann somit in den Gebilden der Metaphysik und Religion nicht gefunden werden. Nun aber ist doch das religiöse Erlebnis und das metaphysische Bedürfen in unserer Seele als psychologische Tatsache gegenwärtig. Es gehört eben mit zum Leben, und insoferne wir nicht nur erkennende Intelligenzen, sondern vor allem wollende oder wertende Menschen sind, muß es uns unbenommen bleiben, im Interesse des Lebens und seiner Verschönerung auch schwärmen und träumen zu dürfen! Das schöne Spiel abstrakter Dichtung malt Elysium auf die Kerkerwände des Lebens; und wie die Religion durch ihre Früchte gerechtfertigt wird, so kann auch die „Philosophie" als das Komplement der Wahrheit nur von vornherein darauf verzichten, Erfahrungswissen zu sein, um eben auf Grund solcher Resignation berechtigt zu werden, den schreienden ideologischen Nöten der Menschenseele Befriedigung zu schaffen. —

Es ist wohl klar, daß ein solch paradoxer Standpunkt, welcher Religion und das, was man so gemeinhin „Philosophie“ nennt als Krücke und Notbehelf schätzen lehrt, in radikaler gestimmten Gemütern zur vollen Skeptik führen muß, welche die Superstitionen und Illusionen, die einer Schwäche zu Hilfe kommen, verwirft, weil eben nur Stolz und Stärke erträglich sind. Und das war damals Nietzsches Standpunkt! Wenigstens so lange, bis er zu der umgekehrten Frage kam, ob nicht das, was man so gemeinhin Schwäche nennt, nämlich Glaube, Aberglaube und Illusion im Grunde nicht nur etwas Stärkendes, sondern recht eigentlich das Starke sei? — Wie man eine Leidenschaft oder ein Gefühl so in der Phantasie erschöpfen und bis auf den Grund auskosten kann, daß schließlich nicht das armseligste Restchen dieses Gefühls mehr lebendig werden und keine Macht es wieder erwecken könnte, so war es Nietzsches Natur, eine Ideenrichtung so bis in die letzten Finessen und Ekstasen zu durchleben, daß schließlich nur noch ihre leere Hülse zurückblieb, die er dann als Wortmünze achtlos fortwarf zu einer Zeit, wo er vielleicht schon wieder bei ganz andern Voraussetzungen angelangt war. Nur wer gleich ihm die äußerste Leidenschaft der Freigeisterei durchkostet hat, kann schließlich Begründer neuen Glaubens werden.

Es kamen nun damals noch eine Reihe anderer Eindrücke zusammen, welche Nietzsche auf dem Wege wissenschaftlicher Besonnenheit vorwärts drängten. Die Lektüre der großen französischen Aphoristiker, zumal des geistvollsten aller Charakterologen, Montaignes, welchen Emerson mit Recht als „den Skeptiker schlechthin“ charakterisiert hat. Sodann eines der feinsten Geister der französischen Literatur, Henry Beyles, der sich als Philosoph Stendhal nannte, dazu zweier eminenter Psychologen, des zarten, traurigen, schüchternen Amiel und des klaren, kräftigen Vauvenargue, gleich La Rochefoucauld und Helvétius unerschöpflich an glänzenden Streiflichtern und Antithesen. Endlich kam der Ein-

fluß zweier Moralphilosophen unserer Tage hinzu, eines jung verstorbenen französischen Freidenkers Guyau, dessen leider noch unübersetzte Bücher über die „Moral ohne Verpflichtung und Sanktion“ und über den „Atheismus der Zukunft“ Nietzsche sehr hoch schätzte, sowie eines Deutschen, Paul Rée, der auch im persönlichen Zusammenleben einigen Einfluß auf Nietzsche gewann und in seinen Büchern über „die Entstehung des Gewissens“ und die „Herkunft der Moral“ einen metaphysikfeindlichen Utilitarismus vertritt nach dem Vorbilde der ungleich tiefsinnigeren englischen Philosophen, nach dem Vorbilde Mills und Spencers, — redlich irrelevante Schriften, von denen ich nie recht begriffen habe, wie sie auf Nietzsche richtunggebend wirken konnten. — Es ist indessen sicherlich die feinste, klarste und gediegenste Periode in Nietzsches Schaffen, die unter dem Zeichen dieser deutschen und französischen Denker beginnt. Die Traditionen des hellen, sonnenäugigen Zeitalters der Aufklärung, des achtzehnten Jahrhunderts wirken in ihr fort. Jener Zeit, wo das große Fortschrittssystem des Merkantilismus gegen das stabile Autoritätsprinzip der Physiokraten aufkommt, das Vernunftrecht gegen das Naturrecht Front macht und der Mensch entdeckt, daß sein *Geist* der Natur ihre Bahnen vorschreibt, ja, daß alle Natur nur ein *Werk* menschlicher Vernunft ist. Damals gilt auch in den Künsten das *rationelle* Moment über alles. Man wallfahrtet nach Rom, mit Künstlerhut und Ränzel, um in Raphaels und Michelangelos Schule, mit freudigem Eifer Zeichnung und Form zu erlernen. Aber Venedig, Tizian, Tintoretto und Velasquez, die *uns* so innig nahe stehen, schätzt man nur *wenig*. Das Kolorit all der großen Kopisten und Kompositeure jener Tage ist duff, blechern, schmutzig und ohne Leuchtkraft, aber wie viel *dachten*, *beobachteten*, *studierten* jene Meister! Die Werke unserer „klassischen Literatur“ wie die Philosophie des *Kantischen* Zeitalters beherrscht eine Art *freudigen Vernünftelns*

immer von der Gefahr umwittert, lehrhaft, dogmatisch, akademisch zu werden. Wir beobachten auf den Gemälden jener unerträglichen Akademiker, die einst Goethe pries, ein sehr geringes Verständnis für Farbe, dagegen eine weit sicherere Erkenntnis der Perspektive, der Formgesetze, der Gesetze räumlichen und plastischen Sehens, als sie unsere gegenwärtige Kunst noch besitzt. Es ist der Triumph des Empirismus auf allen Gebieten, den nur die Romantik für kurze Zeit wieder zerstört. Der vorurteilsfreie, großzügige Geist ist das neue Ideal, welches an Stelle des Künstlers, Asketen oder Philosophen tritt. — — Die Seligkeit des Erkennens, das Glück des wissenden Menschen — es überkommt nun Nietzsche neuerdings wie ein Frühlingsrausch! Die Wonne des Befreiten, der seine Krücken fortwirft und tanzen lernt, der alle Vergoldungen und Verbrämungen verachtet, der —, ein geborener Psychologe —, nichts will, als furchtlos das Weben der eigenen Seele und nackte Seelen anderer belauschen, der sein Glück darin findet, alles zu verstehen, ohne im guten oder schlimmen dabei urteilen und werten zu wollen, der das Leben für ein Problem hält, welches wert ist, daß darüber nachgedacht werde und der nun dem Nachdenken und Erforschen des Lebens das Leben selber weiht, — das sind die Grundstimmungen, die auf der Mittagshöhe seines kurzen Lebens Nietzsche ganz ausschließlich beherrschen, so ausschließlich, daß er sich nie genug tun kann in entzückenden Bildern und Vergleichen, das reife Sommerglück, die freie, große, himmlische Heiterkeit dieses prinzipiellen Skeptikers, dieses an nichts mehr glaubenden, völlig illusions- und metaphysikfreien Menschen zu schildern. Aber andererseits ist auch diese reichste und reifste Zeit Nietzsches, aus der die größte Fülle seiner Werke stammt, — die „fröhliche Wissenschaft", die „Morgenröte", „Jenseits von Gut und Böse" und „Genealogie der Moral" —, am reichsten an Irrtümern, ja nicht selten an Plattheiten, die einen Rationalismus befürworten,

der an die übelsten Leistungen des Deismus oder der linkshegelschen Theologie erinnert. So, wenn Nietzsche subtile, seelische Tatsachen aus physiologischen Prozessen erklärt, wie etwa das Daimonion des Sokrates aus einem Ohrenleiden. Da wird er ähnlich flach, wie die moderne Pektoraltheologie, auf welche schon Hebbel das artige Bonmot münzt, sie gebe allerdings zu, daß Jesus Christus am dritten Tage auferstand, aber daß ihm zu seiner Himmelfahrt keine Flügel wuchsen, habe Neander zweifellos erwiesen. Man kann diese Richtung, welche Nietzsches mittlere Lebensperiode charakterisiert, mit dem Worte „Skeptik" bezeichnen, im Sinne jener radikalen Skeptik, die Descartes als den Anfang der Philosophie preist, der prinzipiellen Epoché gegenüber allen Inhalten und Reflexen des Bewußtseins. Besser aber reiht man Nietzsche einer großen geistigen Bewegung ein, die von Frankreich aus von einem der einflußreichsten Männer der Neuzeit, einem zwar weniger tiefen als ungemein umfassenden Geiste ausging. Ich meine Auguste Comte, den Schöpfer der positiven Philosophie, welche unter radikaler Ausscheidung alles Transzendenten, in der Philosophie nichts als den beschreibenden Zusammenhang und die Systematisierung von Erfahrungen sehen will und in Deutschland einerseits in der philosophischen Richtung von Laas und Alois Riehl, andererseits in den Richtungen von Mach und Avenarius, Kirchhoff und Hans Cornelius eine unvergleichliche Vertiefung erfahren hat. Nun war zwar Nietzsche mit diesen Schulen unvertraut und hat unter allen modernen Philosophen einzig von Comte niemals Notiz genommen, gleichwohl aber war er, — was merkwürdigerweise noch kein Darsteller seiner Philosophie bemerkt hat, — in sehr weitem Maße mit dem Philosophen bekannt, der bei uns eine ähnliche, Comte verwandte, aber höchst einseitige und unsinnig übersteigerte Richtung inaugurieren wollte. — In einem kleinen Dorfe bei Potsdam lebt sorglich verbarikadiert ein völlig vereinsamter, seit seinem dreißigsten Jahre

erblindeter alter Mann, verbittert und feindselig gegen alle Welt, mit einer Kraft monomanischen Hasses ausgestattet, die aus seinen Werken eine lange Kette unerquicklicher Zerrbilder macht und Nietzsche zu dem unschönen, aber sicherlich nicht völlig ungerechten Ausdruck verleitet hat: „Dieses „Moralgroßmaul" wache vor seiner eigenen Philosophie wie ein giftig gewordener alter Hund, der zu lange an der Kette gelegen habe." Es ist Wahres an dieser Charakteristik Eugen Dührings, eines Philosophen ohne Liebe und ohne Seele. Ein Geist, wie ein mächtiger, weithinschattender Baum, der nicht blühen durfte. Aber wer tiefer zu blicken vermag, der muß unter den endlosen Schrullen und Verschrobenheiten des blinden Hassers, hinter allem Schutt, den fremde und eigene Schuld auf dieses mißtrauische Leben häuften, den verstümmelten Torso eines wahrhaft großen Menschen finden. Er muß staunen über den Scharfsinn und die Konsequenz dieser Kritik, über die radikale Freiheit von Vorurteil und Mystik, mit der neues Vorurteil und neue Mystik begründet werden. Er muß ergriffen an das Schicksal Faustens denken: „Den leichten Tag gesucht und in der Dämmerung schwer, mit Lust nach Wahrheit jammervoll geirret." Und er wird diesen Greis, unter den Lebenden einen der Größten, verehren und lieben müssen! — Blinder Haß gegen die Sozialdemokratie, apodiktische Wut gegen die Universität, die Professoren, die Irrenärzte, das moderne Bildungswesen, das humanistische Gymnasium, unsinnige Gehässigkeiten gegen Goethe, gegen Kant, gegen Dante, gegen Helmholtz, gegen Gauß, konsequente, aber schlechterdings wüste Polemik gegen alles, was entfernt an Religion, an Mystik, an Metaphysik erinnert, nicht zum mindesten ein den ödesten „Radauantisemitismus" übertreffender Judenhaß, — das alles sind Steckenpferde, Absonderlichkeiten, Lieblingsschrullen, die die Dühringschen Leistungen (auf mathematisch-physikalischem und volkswirtschaftlichem Gebiet, oft absurde Leistungen) immer wieder entstellen

und vertrüben. Und dennoch! Hier ist einsame Größe! Und auch Nietzsche hat ihr mehr zu danken, als er selber zugibt, und selber vielleicht weiß. Eine Reihe seiner wichtigsten Grundgedanken sind nachweisbar Dühring entnommen. So ist seine folgenschwerste, grauenhafte Lehre von der ewigen Wiederkunft bei Gelegenheit der Lektüre Dührings zuerst in ihm aufgetaucht. Der Begriff des „guten Europäertums", das Ideal des „wissenschaftlichen Menschen", ferner der Begriff des „nordischen Menschen", der den wüsten Phantasiegebilden, den ins Unendliche drängenden Superstitionen und religiösen Schamanismen Asiens das Glück und die Bescheidenheit einer positiven Sachwissenschaft entgegenstellt und unter dem ruhigen nordischen Himmel eine geklärte einfachere Weltanschauung erarbeitet — das alles sind Begriffe, die in dieser Zeit von Nietzsche aus Werken Dührings entnommen werden, vielleicht auch durch Stein in ihm befestigt sind, der, wie wir schon hörten, Dührings Schüler war. Gegen diese Konjektur scheint mir auch keineswegs der billige Nachweis zu zeugen, daß Nietzsche solcher Abhängigkeit sich nicht bewußt war und den Namen Dührings nur dreimal flüchtig erwähnt habe. Die sehr eigentümliche Produktionsweise Nietzsches ist dadurch charakterisiert, daß alles, was er sehr schnell unbewußt rezipierte, ungewöhnlich lange von ihm herumgetragen und innerlich volviert wird, während seine Bücher scheinbar unmittelbar und stoßweise wie vulkanische Paroxismen hervorbrechen. Auf eines der denkwürdigsten Beispiele für diese Art inneren Verarbeitens hat uns ein Psychiater aufmerksam gemacht, welcher in „Also sprach Zarathustra" zufällig eine Stelle fand, die ihm wörtlich aus einem verschollenen Buche von Justinus Kerner abgeschrieben zu sein schien. Hier hätte der naive Beobachter zweifellos von bewußtem „Plagiat" gesprochen. Zufällig aber konnte man nachweisen, daß Nietzsche als elfjähriger Knabe dieses Buch mit fieberhaftem Eifer verschlungen, dann aber nie wieder

gelesen hat. Es muß also somit die betreffende, sehr unheimliche Stelle einen solchen Eindruck auf seine Phantasie gemacht haben, daß über ein Menschenalter später, zweifelsohne ganz unbewußt und in völlig anderem Zusammenhang er jene eindrucksvollen Wendungen noch fast wörtlich wiederholte.*) . . .

5. Der Freigeist.

(Die intellektuale Periode.)

Wenn es wahr ist, daß auch die Wissenschaft gleich Religion und Kunst keine Wahrheits-, sondern Lebenszwecke verfolgt, dann kann der Philosoph nichts mehr objektiv gelten lassen, sondern wird alles auf seine Motive hin untersuchen. Er wird selbst vor der Logik nicht Halt machen, sondern wird fragen, ob nicht Logik aus ethischen, sozialen Interessen erzüchtet ist, und umgekehrt wird er auch Ethik an Logik zu prüfen haben. Eine Ethik der Logik wie Logik der Ethik wird zu schreiben sein. Beide aber werden wiederum der Psychologie unterstellt werden müssen, denn wir haben letzthin keine anderen „Welträtsel" als das Rätsel unserer Fragestellungen und Fragesteller. Wir erstreben eine Psychologie der Religion und des religiösen Menschen, der Philosophie und Philosophen, der Kunst und Künstler. Wenn wir nun aber von dieser psychologischen Seite her, von Seite ihrer Bedingtheiten und Motive an Kunst, Religion und Philosophie herantreten — ach, wie viel Trauriges, Halbes, Allzumenschliches entdecken wir dann als Quelle des Allervornehmsten am Menschen.

*) Über die Beziehungen zwischen Dühring und Nietzsche habe ich in einem kleinen Essay gehandelt. Er sollte 1903 zu Dührings siebzigstem Geburtstage erscheinen. Aber ich fand keine Redaktion, die ihn annahm; ein Beispiel für die Cliquenbildung und grauenhafte Monopolisierung des deutschen Bildungswesens, gegen die Dühring wie Nietzsche so verzweifelt angekämpft haben.

Und diese allzumenschlichen Unter- und Hintergründe beginnt nun Nietzsche auszugraben, und das erste Buch dieser neuen Epoche widmet er dem freiesten aller Freigeister, Voltaire. Damit aber war denn der Bruch mit seiner Vergangenheit vollzogen. Er war *das* geworden, als was er uns am vorbildlichsten ist, ein Vivisektor des Geistes, Eingeweideschauer, Herz- und Nierenprüfer, *Psychologe*. Wie konnte er nun noch Freund seiner Freunde sein? Er durchschaute und analysierte Seelen mit unheimlichem Auge. Den naiven Bewunderer der Griechen konnte Wagner ertragen, der wissenschaftliche Skeptiker aber kann ein bildendes Genie nur lähmen. Der Dichter hatte Freunde, die Wärme geben, weil sie Wärme *suchen*, der erbarmungslose Vivisektor lebt nun im luftleeren Raum, er hat um sich keine Atmosphäre, in der Lebendiges sich anschmiegen und gedeihen kann; er ist von nun an völlig einsam. — Aber es mag uns Trost sein, daß Niederlagen und Enttäuschungen, die der persönliche Mensch am Leben erleidet, dem objektiven, *schaffenden* Menschen, dem Künstler und Denker, wenn sie ihn nicht ersticken und umbringen, schließlich wohl zugute kommen. Ein echter Dichter schlägt aus *jedem* Elend Poesie, und wie das Blatt des Perrückenbaumes nur duftet, wenn man es zerreibt, so tönt das Herz, wenn der Harfner Schmerz in seine Saite greift. — Nur ein Schwerleidender kann solche Bilder blühender Gesundheit zeichnen, nur ein Vereinsamter solche Gemälde künftiger Gemeinschaft entwerfen. Ein Mensch, der nichts mehr zu verlieren hat, weil er va banque spielte, dem auch der Tod keine Überraschung bringen kann, weil er hundertfach gestorben *ist*, der sich über nichts mehr *wundert*, weil er alles und nichts *erwartet* — ein solcher Mensch ist unbezwinglich! — Er *kann* alles und *wagt* alles. Und Nietzsche war ein intellektueller Desperado. Er *hatte* nichts zu verlieren. Er tritt von seiner Professur zurück, bricht mit seinen Freunden; akademische Ehre, Ehrgeiz, Familieninteresse, Sorge um Weib, Kind und Haus,

und alles, was sonst das Gedankenleben des Durchschnittsgelehrten bindet, beeinflußt und — fälscht, für ihn kam es nicht in Betracht. Und so konnte gerade in dieser Zeit der vollen Loslösung von allen sozialen Lebensbanden der Unabhängige und Verlassene den Hymnus auf die kühnen, lasterhaften Weltumsegler des Gedankens anstimmen. Nichts bindet sie, nichts nehmen sie ungeprüft, vor keiner Gefahr schrecken sie zurück! Qui potest mori non potest cogi. . . Es gibt Genies, die man nur in Sonne und harmloser Freude denken kann, wie Mozart. Oder in olympischer Ruhe, „mit gelassener Hand flammende Blitze über die Erde säend," wie Goethe. Oder als Triumphator daherkommend in goldgeschirrtem Wagen, von Korybanten umtanzt, gleich Wagner. Oder an Felsen geschmiedet in krampfhaftem Trotze, so wie Hebbel. Aber andere gehen am stolzesten, je schwerer die Last wird, die auf ihrer Schulter liegt. Sie lieben nicht den Schmerz, sie suchen ihn nicht, aber sie verachten ihn. Sie würden sich selbst ans Kreuz schlagen, wenn ihr Werk dadurch größer würde. Nietzsche begann unter dem Schmerz zu leben, wie der Mensch den Druck der Atmosphäre nötig hat, um aufrecht zu schreiten. Er war wie eine jener starren Inseln der Südsee, auf der nie eine Hand gesäet, nie ein Vogel gesungen hat. Aber Schiffer, die im lustigen Schiff voll Wein und tanzender Mädchen zufällig vorüberfuhren, warfen in höhnendem Übermut welkende Blumen und faulende Früchte nach dem öden Antlitz des toten Gesteins. Und da sie als Greise hoffnungsleer und ermattet an derselben Stätte vorüberkommen, empfängt sie ein rauschender Pfirsichwald und fremde exotische Blütenpracht. Der Dank solcher starren Insel für die Verachtung, die man ihr gab, und den Hohn, der sie nicht erkannte. —

Nach zwei Richtungen erscheinen alle seelischen Phänomene für Nietzsche erklärungswert und erklärungsbedürftig. Erstens vermittels der historischen Methode, als Durchgangspunkte

einer endlosen Entwicklung, die keine unverbrüchlichen Normen, weder logische, noch ethische, noch ästhetische Normen für alle Zeiten und alle Orte anerkennt, vielmehr jede Erscheinung aus ihrem Zusammenhang als etwas Korrelatives und Bezügliches zu begreifen trachtet. Sodann vermöge der analytischen Methode, die jedes scheinbar einfache Gebilde immer neu analysiert und als Summation unendlich vieler Einzelkomponenten verstehen lehrt. Eine unerschöpfliche Fülle feinsinniger und schlagender psychologischer Erkenntnisse wird nun mittelst dieser analytisch-diminuierenden und jener historisch-kontinuierenden Methode gewonnen. Alles was bisher ungeprüft galt, wird einerseits auf seine Herkunft, andererseits auf seine Elemente hin untersucht. Da ergeht es denn zunächst der Religion und der Philosophie schlecht. Es wird gezeigt, wie diese Produkte scheinbaren Wahrheitsdranges die Gebilde der armseligsten Augenblicke unseres Lebens sind, Wissenschaften, die von den Grundirrtümern der Seele so handeln, als seien es Grundwahrheiten. Er erstrebt fernerhin eine Chemie der moralischen Gefühle, auf Grund deren er insbesondere über den Gesichtskreis des Christentums unsterbliche Wahrheiten aufzeigt, etwa wenn er das Erlösungsbedürfnis analysiert als Produkt der Selbstunzufriedenheit, des Leidens am Ich und emotionaler Niederschläge absurder Vorstellungen und schiefer Urteile. — Was diese ganze Periode charakterisiert, ist die Grundanschauung, daß alle Entwicklung eine Entwicklung aus dem Lebenswahnsinn zur Klarheit sein müsse, Entwicklung im Sinne von Aufklärung. Damit aber ist nun eben das, was in der ersten Periode seines Denkens als Dekadencesymptom gekennzeichnet wurde, gerade zur Gipfelblüte des Kulturlebens geworden. Die geschmähte helleniſtische Epoche, der Universalismus der Alexandriner, das Sammlertum der Attidographen, die Kulturen von Pergamon, Keos, Olympia (in der Tat das bestverkannte Zeitalter der Menschengeschichte), jetzt kommen sie wie die Kultur der Aufklärung und die französische Revolution bei

Nietzsche zu hohen Ehren. Sokrates, Aristoteles, Kant, das sind Typen jener „gerechten, gemäßigten Zone", die fern von allen Maßlosigkeiten und genialen Sprüngen die schönste Bändigung des Lebens, die letzte Vereinheitlichung mächtiger Gedankenmassen, die harmonische Form der wahren Bildung repräsentiert. An die Spitze aller Werte aber tritt jetzt, wie in Platos Philosophie, das Idealbild des souveränen Weisen. „Das Pathos, daß man die Wahrheit habe, gilt jetzt sehr wenig im Verhältnis zu jenem freilich milderen und klangloseren Pathos des Wahrheitssuchens, welches nicht müde wird umzulernen und neu zu prüfen. Der Freigeist wird allem und allen gerecht, weil er alles und alle zu verstehen sucht. Die Gerechtigkeit ist die einzige Göttin, vor der er kniet. Binden wird er sich nicht, denn jede gebundene Lebensform hemmt die Freiheit des Erkennens. Als Wanderer durchzieht er die Welt, in der Helle und Kühle des Vormittags gedeiht seine Philosophie am besten, dann kommen die wonnevollen Morgen, wo ihm nachher, wenn er still, in dem Gleichmaß der Vormittagsseele unter Bäumen sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind, und welche gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind. Geboren aus den Geheimnissen der Frühe, sinnen sie darüber nach, wie der Tag zwischen dem zehnten und zwölften Glockenschlag ein so reines, durchleuchtetes, verklärt heiteres Gesicht haben könne. — Sie suchen die Philosophie des Vormittags. Und sie bleiben auch im Tode diesem Wahrheitsstreben treu: Dem Lichte zu — ihre letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis, ihr letzter Laut."*) Das Labyrinth des Kosmos wird

*) Raoul Richter: Fr. Nietzsche, Leipzig 1903, S. 155 (wohl die gediegenste systematische Darstellung der Nietzscheschen Philosophie).

zur menschlichen Wohnung und das erneute All kreist nach einem neuen Kalender um das Sternenbild des Apollinischen, gleich wie nach Kopernikus entscheidender Umwertung all unser Weltall um Halkyone kreist.

Was nun Nietzsche in dieser zweiten Lebenshälfte aber vor allem nahe tritt, ist das Problem, in dessen Behandlung er am originellsten und fruchtbarsten wird, das Problem der Moral. Woher kommt Moral? Er antwortet auf diese Frage zunächst mit den englischen Ethikern „Moral ist soziale Nützlichkeit", und er gefällt sich in billigen Hinweisen auf die anthropologischen Bedingtheiten der Ethik. Mord gilt als Staatsverbrechen. Aber als Blutrache oder als Duell ist er sittlich, ja eine Religionssekte wie die indischen Thugs hält den Mord an Fremden für heilige Tat. Diebstahl wird verpönt, aber auf turkomanischen Grabsteinen finden wir die Inschrift „er war ein vortrefflicher Pferdedieb", als höchsten Lobspruch auf teure Verstorbene, und in Sparta werden die Kinder zum Diebstahl an Fremden erzogen. Es steht geschrieben, „Du sollst Deine Eltern ehren", aber in China haben Eltern die Pflicht, sich, wenn sie altersschwach werden, zugunsten ihrer Kinder wegzuräumen. Blutschande erscheint abscheulich, aber bei den Feuerländern gilt Geschwisterehe für heilig. Prostitution ist ein zu bekämpfendes Übel, aber in Japan ist das Teemädchen, in Indien die Bajadere, in Athen die Hetäre die vornehmste Frauenkaste des Landes. Das sind antropologische Tatsachen, die beliebig gehäuft werden können, die nie ein Moralphilosoph bezweifelt hat, die aber heute von Verwässerern und Nachbetern Nietzsches breitgetreten werden, als handle es sich um wissenschaftliche Entdeckungen. — Nun kommt bei Nietzsche zu dem Gesichtspunkt der spezifischen Nützlichkeit freilich noch ein zweiter in Beurteilung der Moral hinzu. Überall erstrebt die Natur eine möglichste Differentiation und Fülle der Typen, die nur durch die größtmöglichen Verschieden-

heiten von Sitten und Einübungen erreicht werden kann. Es käme daher für einen jeden auf die Erkenntnis seiner persönlichsten Tauglichkeit an. Und es könnte wohl sein, daß die Kasten- und Rangunterschiede von Gruppen und Völkern für den einen verbieten, was dem andern erlaubt ist, bis auf dem höchsten Niveau des Menschentums nichts verboten und alles erlaubt sein dürfte. Insbesondere —, und hier scheint mir ein wesentlicher Gedanke aus dem frühen Studium des Theognis in Nietzsche haften geblieben zu sein, — gibt es eine zwiefache Weltoptik aus der Vogel- und aus der Fischperspektive, von oben und von unten betrachtet. Für den Starken, der seine Kraft gebrauchen muß, ist manches gut, was den Schonungsbedürftigen schädigen könnte. Und wer Moral aus sozialem Nutzen erklären will, steht vor der Tatsache, daß der Nutzen der jeweils Herrschenden niemals mit den Nützlichkeiten der Leidenden und Dienenden identisch ist. Ja es gibt vielleicht nicht nur doppelte, sondern tausendfache Moral. — Hier aber haben Sie den Keim zu Nietzsches Lehre vom „Sklavenaufstand in der Moral". Ursprünglich — so sagt diese Lehre — gibt es nicht gut und böse, sondern stark und schwach. „Gut" nennen die starken, wohlgeratenen, mächtigen Individuen sich und ihresgleichen, das Schwache, Feige und Untüchtige aber nennen sie gemein, schlicht oder schlecht. Ganz anders aber gestaltet sich das Werturteil von der Interessensphäre der Schlichten und Gemeinen aus, die unter der Gewalt und Überlegenheit der Edelgeborenen, Herrischen und Selbstherrlichen zu dulden haben. Für sie sind diese Herrennaturen „böse". „Gut" aber ist so viel wie mildtätig, weichherzig, nachgiebig und selbstlos. Sobald nämlich eine Herrennatur in die Kaste der Mühseligen und Beladenen geraten würde, müßte sie notwendig zum Aufwiegler und Aufrührer werden. Sie wird sich nicht mit Almosen, Humanitäts- und Toleranzedikten abspeisen lassen, sondern wird Rechnung,

Rechenschaft und Rechte fordern, sie wird zur Selbsthilfe greifen und lieber fruchtlos zugrunde gehen, als ihren Ehrgeiz darein setzen, in Demut und Gottergebung der Welt zu zeigen, daß ein Mensch schließlich wie ein Vieh existieren und das Äußerste an Schmach und Verunrechtungen tragen kann. Sie wird denken, daß nehmen seliger ist als geben und stehlen seliger als Almose nehmen. Darum sind nicht die verschämten und tugendhaften Armen die besten, sondern die Unzufriedenen, die Aufbegehrenden, die Verbrecher, die Revolutionäre, welche sich mit der bürgerlichen Gesellschaft im Kriege wissen. Wo sich aber eine Kaste freiwillig einer Moral der Schlechtweggekommenen und Verunrechteten unterstellt, wo die Sprößlinge Elend gewohnter Geschlechter so gut vorgeprügelt und zermürbt wurden, daß sie ihrer Entrechtung und Entwürdigung schließlich Geschmack abgewinnen, daß sie das Elend wie einen Schmuck tragen und mit feiger Weisheit „aus der Not eine Tugend machen", daß sie nur noch mit gekrümmten Rücken und demütig gesenkten Blicken leben können und wollen, da haben wir es schließlich mit geborenen Sklaven zu tun, mit einem Typus, dessen Erwerbung und Anpassung ihn zum Dienen disponiert und der dem andern Typus der Selbstherrlichen und Sichselbstbefehlenden nun auch mit vollem Rechte unterstellt wird. Daß die Menschen aber in der gegenwärtigen Gesellschaft, in den Armenvierteln von London und New-York, in sibirischen Gefängnissen und deutschen Zuchthäusern, in italienischen Fabriken und belgischen Kohlenschachten geduldig ein Elend tragen, welches des Ebenbild Gottes seiner Individualität beraubt, welches den Menschen zur Maschine, zum Automaten macht, seine zarten und größten Möglichkeiten erstickt, ihn frühzeitig zum Krüppel schlägt und seine Lebenshaltung oft unter die eines Hundes herabdrückt, daß dieses Ebenbild Gottes sich mit endloser Engelsgeduld verhäßlichen und vertieren läßt — und daß dort, wo die Elendesten der Elenden wirklich einmal zu

Rebellion greifen, es ausnahmslos Menschen einer höheren Kaste sind, die die Rebellion veranlassen, wenn sie in die Reihen der Stumpfen und Armen verschlagen werden und oft nur gegen den Willen, ja unter Widerstand der zu Sklaven Gewordenen veranlassen, — das ist der sicherste Beweis dafür, daß die Sklaverei nur diejenigen zu Sklaven bildet, deren Anlage sich dazu bilden läßt. Wird nun aber die Anzahl geborener Sklaven zu groß und deren Weltanschauung zur Weltanschauung der Majorität, dann wird auch in den geborenen Adelsnaturen das schlechte und schielende Gewissen erzüchtet, dann wird alles selbstherrliche, wehrhafte, trotzige und jasagende Leben bedroht und eine Vergiftung und Perversion der Instinkte allgemein, welche sich zuletzt selbst in die höchsten und subtilsten Formen der Kunst, der Religion, der Wahrheit und Moral verkleidet. Dann aber ist eine radikale Neuordnung und Umwertung aller Werte von Nöten, durch welche allein noch in einer von Grund aus versklavten und würdelosen Gesellschaft gesundes Leben erlöst werden kann. — In diesen Voraussetzungen, deren Mißverstanden- und Verhöhntwerden vielleicht der beste Beweis für die faktische Sklavenseele der modernen Menschen ist, liegt gleichwohl einer der schwächsten Punkte in Nietzsches ganzer Moralphilosophie. Ihre Voraussetzungen erinnern an die Staatslehren von Hobbes und Spinoza, aber wie bei diesen, so haben wir auch hier ein frappantes Beispiel für die Tatsache, daß gerade eine falsche Präsumption die reichste Fülle psychologisch tiefer Einblicke erschließen kann. Nachdem er nämlich einmal auf den Gedanken gekommen war, daß das, was die Menschen ihr Heiliges nennen, ihre Moral, ihre Tugend, ihre Wahrheit und ihr Gottesglaube, möglicherweise der Notausgang körperlicher und charakterischer Schwächlichkeit und Bedürftigkeit sein könne, fand er überall Zusammenhänge zwischen den matten, tierischen, bedürftigen Seiten im Menschen und seinen „höchsten Kulturgütern“ und „heiligsten

Idealen", von denen sich bis dahin niemand hatte träumen lassen. So sind insbesondere außerordentlich fein die Darlegungen über Zusammenhänge zwischen Angst und Wissenschaft, zwischen Schwächegefühl und Religion, zwischen der unersättlichen Lebensgier und dem Jenseits- oder Unsterblichkeitsglauben. Ferner über den Zusammenhang zwischen Tugend und dem versetzten Grausamkeits- oder Machttriebe, zwischen Gerechtigkeit und verfeinerter Rachbegier, unterdrückter Geschlechtlichkeit und moralischem Pathos, zwischen der Kunst, zumal der Musik und dem Sexualtrieb. Mit unendlicher Feinsinnigkeit analysiert er das scheinbar so einfache Mitleid als eines der kompliziertesten, egoistischsten, habgierigsten Gebilde. Er zeigt, wie viel gebundene Rache, wie viel feine Notwehr, wie viel Wille zur Macht und Hunger nach Lust in einer mitleidigen Handlung stecken kann, welch feine Verlogenheit in dem Mitleidigen liegt, welcher Hunger und Tod dort, wo sie ihm vor Augen stehen, zu beseitigen trachtet, weil er ihren Anblick nicht erträgt, während er gedankenlos von Tausenden lebt, die für ihn darben und starben. Der Starke, Wohlgeratene würde vielleicht sagen: „Ich bin ein Wesen, welches zertreten darf. Denn ich bin eben die Krone all dieser Geschöpfe." Der Schwache dagegen predigt liebesäuselnd unterschiedsloses Mitleiden für Mensch und Tier, während er sich am Fleisch erlabt, das er nicht anzurühren vermöchte, wenn er selber das Tier hätte schlachten, ja sein Schlachten nur hätte ansehen sollen. Mir ist die Ungeheuerlichkeit unserer Mitleidslüge nie so deutlich aufgegangen, als bei Gelegenheit eines zufälligen, gedankenlosen Zuges, den ich als Knabe in den Memoiren des schwärmerisch religiösen Dichters Silvio Pellico gelesen habe. Pellico wurde wegen vermeintlicher Beteiligung an politischen Umtrieben, völlig unschuldig, sein halbes Leben lang in den gräßlichen Kasematten des Spielbergs in Ketten gehalten. Wille und Gesund-

heit wurden ihm langsam gebrochen. Als er nun aber schließlich ein ergrauter, siecher Krüppel durch allgemeine Amnestie aus der furchtbaren Hölle befreit war, transportierte man ihn mit einer großen Schar Mitgefangener in die Heimat. Auf diesem Transporte kommt das Häuflein völlig zerbrochener, grauenhaft entstellter Menschen auch durch den Park von Schönbrunn bei Wien. Im Parke aber macht gerade Kaiser Franz, der „Gute", seine Spazierfahrt nach Tische, als die Transportwagen mit den Amnestierten daherkommen. An diesen Kaiser hatte Pellico durch zwanzig Jahre, Tag für Tag Darlegungen und Gnadengesuche ausgedacht und geschrieben, die alle nicht gelesen und beachtet wurden. Der eskortierende Offizier läßt sogleich die Vorhänge der Wagen schließen und man fährt im Trabe an Seiner Majestät vorüber, damit der weiche, mitleidige Kaiser nicht in seiner Ruhe durch den Anblick so elender Menschen gestört werde. . . .

In diesen für die Psychologie unvergleichlich ergiebigen Mannesjahren läßt Nietzsche keine sogenannte „Tugend" ungerupft. Überall wird die Klaue des Teufels gewittert, überall dem Kulturmenschen unwiderleglich zu Gemüte geführt, aus welchen Anlässen eigentlich und Motiven seine erhabensten Stimmungen und Gefühle *erwachsen* sind. Sein intellektuelles Gewissen leidet schließlich an dem, was er „Lasterhaftigkeit des Intellekts" nennt, an dem zur Monomanie gewordenen *Unglauben*, welcher *frevelhafte* Untersuchungen und Werteumkehrungen vornimmt, die in das Innerste der Seelen schlüpfen und die glänzende Außendekoration des Lebens um und um kehren. Ich kann von der Feinheit und Treffsicherheit seines Denkens in dieser psychologischen Periode kaum ein rechtes Bild geben. Sie müssen die Morgenröte, Jenseits von Gut und Böse und die Genealogie selber lesen, aber müssen als Psychologen lesen, um hinter dem grandiosen Stil und der schriftstellerischen Einheitlichkeit und Schönheit

dieser Zeit, die Tiefe und Tragweite dieser großartigen Untersuchungen, über Moral, Kunst und Philosophie ermessen zu können, Untersuchungen, die unsterbliche Leistungen und Entdeckungen bleiben, auch dann wenn Nietzsches Folgerungen und Wertungen als so grundfalsch erkannt sein werden, wie sie es tatsächlich sind. —

Es wäre unmöglich bei einem aphoristischen Schriftsteller, bei dem der künstlerische Ausdruck nicht Zutat, nicht ein Nebenbei, sondern die erschöpfende Spiegelung seiner Denkerlebnisse ist, in vier prosaische Vorträge bannen zu wollen, was in natürlicher Fülle und Buntheit gepflückt werden müßte. Der Wein, den wir im Fasse keltern und auf Flaschen ziehen, ist schließlich etwas anderes als die große blaue und gelbe Traube, die bei Meran in der Sonne glänzt. Ich beschränke mich darauf, ein paar wesentliche Leitmotive Nietzsches aufzuweisen und zu erläutern. Da sind es zwei fundamentale Probleme, die wir, bevor wir das letzte positive Ideal Nietzsches kennzeichnen, im achten und neunten Kapitel behandeln wollen: Das Problem der Kultur und das Wertproblem. Das erste eine psychologische, das andere eine Frage der objektiven Ethik. — Denn der Skeptiker Nietzsche hat, wohl gemerkt, nur mit einem psychologischen Zweifel zu tun, er analysiert und kritisiert die menschlichen Satzungen und Schätzungen. Dabei aber verwirrt er, in unverzeihlicher Weise, die subjektiven Akte des Wertens, die psychologischen Nötigungen, aus denen heraus die Menschenseele dieses und jenes als wahr, schön oder gut setzt und ergreift, mit den Wertfakten, d. h. mit den objektiv bestehenden von allen psychologischen Wertungen schließlich unabhängigen, faktischen Forderungen, an Hand deren sich doch erst eine Konkurrenz und Auslese subjektiver Ideale vollziehen kann. Dieses objektive Wertproblem aber trat Nietzsche erst in seinen letzten Jahren nahe, als er nicht mehr nach den psychologischen

Wurzeln des Wertes, sondern nach dem faktischen Oberwert fragte; als ihn jenes tiefste psychologische Problem, welches wir das Kulturproblem nennen, vor die Frage geführt hatte: welches ist denn nun der absolute Wert: Wahrheit oder Leben? Hat die Wahrheit überhaupt Lebenswert oder erschöpft sich vielleicht Leben im Wissen vom Leben? In seiner zweiten Periode, im Mittage des Schaffens wollte der Skeptiker Nietzsche einen einzigen Oberwert über alle Werte setzen: Wahrheit. — Der Fortschritt des Intellekts war ihm Fortschritt überhaupt und auch für die Moral schien ihm alle Entwicklung in der Intellektualisierung des Menschengeschlechts zu liegen. Denn Moral ist Gattungsnützlichkeit. Was nun aber nützlich und was ihm am nützlichsten sei, das erkennt der Mensch erst in fortschreitender Kultur, und seine höhere Moral ist nur eine bessere Erkenntnis der notwendigen Mittel und Zwecke zum Leben (ähnlich etwa wie Buckle oder Lecky den sittlichen Fortschritt der Nationen auf intellektuellen Fortschritt zurückführen wollen). — Wie nun aber, wenn die Wahrheit, der Intellekt, die Erkenntnis prinzipiell dem sozialen Nutzen, d. h. der letzten und höchsten Steigerung des Lebens entgegengesetzt wäre? Wenn sie, — so wie in Nietzsches eigner Seele, — einen solchen Grad von „Lasterhaftigkeit" erreichen würde, daß sie die Lebenskraft anfrißt, daß der Mensch, über seinem eigenen Grabe schwankend, so viel weiß und sieht, daß er vor lauter Deliberieren, Abwägen und Erkennen nicht mehr zum Handeln und Genießen kommt, weil die Kraft der Spekulation seine Instinkte unterbunden und all seine Leidenschaften ausgehöhlt hat? Verfährt die moderne Kultur vielleicht wie ein Baumeister, der das Material zu unermeßlichen Türmen dem Boden entnehmen muß, auf dem er baut, so daß er nur um so höher bauen kann, je unsicherer das Fundament wird, welches diese Bauten trägt? — An den Polen der Erde liegt ein Gürtel von blauem Eis, die entsetzliche Tundra.

Dieses Eis rückt in jedem Jahrtausend um ein klein Endchen abwärts. Wir schätzen das nicht, wir bemerken es kaum. Aber die alte Edda singt an der Wiege unserer Völker: „Ich hörte künden in alten Mären, daß auch Sonne wird siechen nach etzlichen Wintern." Die grauenhafte Tundra rückt langsam über alle hinweg, über die königlichen Ströme und moosübersponnenen Wälder, über schwindendes Gebirge und wachsendes Meer, über sterbende Tiere und Menschen. Sie übergletschert den Garten der Erde. Gesetzt also, der weiseste Mensch wäre derjenige, der nicht weise sein will, gesetzt, die Erkenntnis von der biologischen Schädlichkeit der Erkenntnis wäre der Gipfel aller Weisheit und an der Grenze unseres Lebens raunte uns Wahrheit ins Ohr, daß sie mit unserm Absterben identisch ist — sollen wir auch dann sagen: Gut! So wollen wir lieber in der Flamme sterben, als in der Nacht des Unwissens behaglich sein! Tausendmal besser, daß dieses Leben im Bewußtsein vereise und sich im Geiste erschöpfe, als daß uns irgend eine grauenhafte Wahrheit vorenthalten bleibt, weil Irrtum unser Klima ist, in dem wir einzig atmen können!? — Predigt doch den Fischen, sie mögen hübsch im Wasser bleiben, oder der Mücke, sie möge das Licht meiden; — es bleibt etwas Großes, an Unmöglichem zugrunde gehen wollen! Und wenn der Heros das Ziel der Geschichte ist, dann ist eben Tod ihr Ziel, in welchem das Leben über sich selbst hinausblickt und sich vernichtet, um erneut aus sich emporzutauchen! — Hier also stehen wir am Scheidewege! — Sollen wir entscheiden für Werte der Logik, der Wissenschaft, die das Leben schwächt, reizlos macht, entgöttert und verbraucht? Oder aber für Mächte der Unlogik und Antiwissenschaft, die uns die Wahrheit vergolden oder vergessen machen und das Leben erhalten, wie Nacht und Schlaf das Leben erhält — Nacht und Schlaf, die wir nötig haben, um nicht in den Qualen ewigen Bewußtseins und ewiger Über-

wachtheit zu verbrennen? Und hier nun bricht der Reaktionär durch. Nietzsche (ich sage es nach sorglicher Überlegung), der gefährlichste aller Dunkelmänner und Verdunkler, die die Geschichte menschlicher Lichtangst bisher kannte, in dem eben dasselbe nebeneinander liegt, was wir immer und immer wieder nebeneinander finden, bei Descartes, Pascal und Malebranche: kühne, unerhörte Skeptik und eine vor der eigenen Ernüchterung und Erkaltung fliehende Mystik, geschüttelt vom Grauen vor den eisigen Schrecken der Psychologie und der letzten Einblicke in Menschenseelen, geschüttelt vom Grauen des Erkennenden und gepeitscht von der Sehnsucht, selbst ein Zuspäter, ein Müder, Wissender, Überreifer, noch zurückzukönnen in die Freudigkeit und Unschuld des Denkens, in die Naivität der lernbegierigen, auf ihre Forschungen so stolzen, ach, und so ahnungslosen und all ihre Regung so falsch, so „edel" auslegenden und so schlecht beobachtenden Alltagsmenschen! Der Selbstquäler, Selbstzersetzer, Flagellant des Geistes — hier stand er an der Stelle, wo er sich entscheiden mußte: Tod in der kalten Flamme, oder neues Beginnen in neuer Nacht und Unschuld!? Gott läßt den Menschen nur von einem der beiden Bäume essen! Für welchen wirst du dich entscheiden? Willst du wissend leiden und im Wissen sterben? Willst du leben in der Kinderseligkeit wissensfeindlicher Mächte, der Religion, der Kunst, der sogenannten Philosophie, — Mächten, die ihrer Natur nach lebensfreundlich und wahrheitverschleiernd, sich auf die Dauer der Wissenschaft niemals anders denn als Katalysator verbunden haben? — Es gibt nur die Wahl: Wissenschaftler, Gelehrter, Psychologe, bewußte Abkehr von Kunst, Religion und Philosophie. Oder aber vor jenen ewigen Mächten des Gemütes, als der höheren Instanz im Menschen kapitulieren und zurückkehren aus den Eisgefilden und Gletschern, wo die Seele friert, in die warmen Gärten der Heimat, wo es blühte, nach Märchen duftete, mensch-

lich war und vertraut. — Und Nietzsche entschied! Und er starb an diesem Entscheide. Er starb, weil er sich nicht so entschied, wie er sich entscheiden mußte. Weil er sich nicht so groß entschied, wie es auf dieser Höhe des Lebens, seiner Sommer- und Mittagshöhe für ihn nötig war. Er kehrt zurück in die Gärten seiner Jugend, wo es blühte, nach Märchen duftete, menschlich war und vertraut. Er wollte zurückkehren, als er bereits jenseits der Eisesgrenze stand, wo der Tod die hagere Hand an unserm Herzen wärmt. Da schauderte ihn. — Aber wer kann sich verzeihen, daß er den richtigen Augenblick verpaßt hat, als es darauf ankam, groß zu sterben? Der schmerzliche Hohn, die Selbstübersteigerung, die schrille Stimme aller folgenden Bücher flüstert geheime Bitte um liebende Verzeihung für ein Versäumtes. Er kehrt zu den Idealen der Jugend zurück: Zu krank und zu spät. Der Tod hat ihn da oben schon berührt, als er dem Auge der Zeitgenossen entrückt war. Nun wird er sichtbar. Er wird verstanden. Er wird der Lieblingsphilosoph dieses feigen, stumpfen Geschlechts. Aber er stirbt unter dem Beifall dieser Zeitgenossen! . . .

Achtes Kapitel.

Das Kulturproblem.

Kauft und bezahlt ihr alle! Ich habe genug gelitten, um den Ton herauszukriegen, den ihr so gerne hört. Ihr habt mich genug belogen, geläſtert und gemartert, um etwas zurückverlangen zu können für euer Gemarter, für euer Geläſter, für euer Lügen. Und wenn ihr dann zufrieden ſeid mit der Tonhöhe des Schreies, den ihr mir aus der Bruſt tratet — ſagt dann wie geſtern, wie ehegeſtern, wie früher: „Wie ſchreibt der Mann doch nett! Freundchen, ich gebe dir ſo viel für den Bogen, ſo viel für das Liedchen. Singe noch was. Schreibe noch was. Plauder noch was.“ — Publikum, ich verachte dich mit großer Innigkeit.

Multatuli.

Als Buddha, der Sohn des Königs Gautama, auf die Höhe des Lebens gekommen war und am Ziel aller Wünſche ſtand, als er im goldenen Palaſt in den Armen der ſchönſten Königin, der holden Siddharta, ruhte, da ſoll plötzlich ein furchtbarer Schrei an ſein Ohr gedrungen ſein, ein Schrei aus einer Welt, von der ein in Reichtum und Glanz Geborener und in die Geſetze des Äußeren und Kauſalen Verſtrickter bis dahin nicht wußte. Es war ein Schrei wie ihn das häßlichſte und ärmſte aller Tiere, die graue Kröte ausſtößt. Das nächtige gequälte Tier mit den ſtummen klagenden Augen, von dem das Volk ſagt, daß es einen Edelſtein im Kopfe trage. Das Tier, das nur ein Mal in ſeinem

Leben, in höchster Todesnot, sich zu einem Schrei aufraffen darf. — Ein Notschrei, der ihn von nun an nicht mehr losließ, der ihn schließlich trieb, all seine Ehren und Würden als eitel zu erkennen, das Reich, den Thron, das geliebte Weib und sein liebes Kind zu verlassen, um von nun an als ärmster aller Büßer und Bettler seine eigenen Länder zu durchwandern, mit den Elenden lebend als Elender, alles hinzugeben und nur nach dem Einen zu forschen, wie der grausamen Not des Lebens und dem Leide menschlicher Herzen abzuhelfen sei. Das Mitleid mit den Menschen war es, was Buddha von Haus und Heimat trieb. Das Mitleid mit den Menschen begleitet nun Nietzsche, den großen Verächter und Richter des Mitleids, auf seine einsamste Wanderung. — Der glänzende Kreis von Freunden, hochbegabten Freunden (Erwin Rohde, ein feiner, vornehmer Gelehrte, Malwida von Meysenbug, die immerstrebende Freundin, Overbeck, Jakob Burckhardt, vor allem Richard Wagner), sie bleiben in der sicheren, soliden Geistersphäre, deren Grenzsteine Nietzsche hinter sich läßt, als ihm der Wert der Wahrheit selber illusorisch wird. Wir wollen ihm Begleiter sein auf einer Wanderung, die er im Leben ohne verstehende Begleiter zurücklegen mußte.

1. Der Untergang des Lebens im Wissen.

(la fin du monde par la science.)

Wissen ist Leiden. Wer am meisten weiß
Beklagt am tiefsten die unsel'ge Wahrheit.
Der Baum des Wissens ist kein Baum des Lebens.

Es ist ein universales Problem, das sich Nietzsche aus seinem eigensten Erleben aufdrängt, das Problem der Wahrheit! Nicht mehr im Sinne der alten Frage des Pilatus: „was ist Wahrheit", sondern im Sinne des neuen europäischen Wert-

problems: Was taugt uns Wahrheit? „Fiat veritas pereat vita“ stand über der zweiten Periode seines Denkens. „Fiat vita, pereat veritas“ steht über der letzten, in der das geschwächte, sinkende, erlöschende Leben ebenso fieberhaft und einseitig sich an sein Dasein klammert, wie blühendes Leben und starke Jugend sich selbst zu opfern vermögen. Wenn wir die Entwicklung der Wissenschaften von der Renaissance bis zur Neuzeit betrachten, so könnte sich uns der Gedanke aufdrängen, daß die Menschheit allmählich an ihrer Intelligenz zugrunde geht! Die Historie, das Wissen, von dem, was geschehen ist, eigentlich geschehen müßte oder faktisch geschieht, lähmt unsere eigene Handelns- und Entschlußfähigkeit. Der Mensch, welcher in der Lage ist, immer überlegen, sinnieren, reflektieren zu sollen, was denn eigentlich wahr und gut sei, untergräbt seine Fähigkeit zu Entschluß und Tat. Und dies scheint unhemmbar das Los der modernen Seele zu werden. Je mehr dem Menschen die glückliche Naivität des Dahinlebens entschwindet, je mehr er von sich und den anderen denkt und weiß, je mehr Triebhaftes und Impulsives unter die Lupe der analysierenden oder regelnden Gewußtheit gerät, statt daß wir resolut uns dem großen Lebensmeere hingeben und der Allmacht der Instinkte vertrauen, um so untragischer, behaglicher, kleiner, engbrüstiger und unheroischer muß das Leben werden. Zu allem Großen gehört Leidenschaft! Leidenschaft ist Fanatismus. Fanatismus einseitig. Und Einseitigkeit, Beschränktheit. — Uns erscheinen heute die großen Fanatiker der Vergangenheit, die Märtyrer ihres Glaubens, in der Tat „einseitig und beschränkt“. Denn wir sind ja so tausendmal reifer und einsichtiger als sie es waren und viel zu klug, um etwa an Leidenschaften zu sterben. Wir haben vielmehr gelernt, jed' Ding von zehn Seiten zu sehen. Wir durchschauen alle Motive und legen jene Illusionen brach, die zu jedem großherzigen Handeln nötig wären. Wir wissen viel von Seele und Leben, aber wir ver-

lieren die naive Begeisterung, die spontane Opfer- und Todesfähigkeit und jenen „großartigen Mut der Unwissenden", wie Treitschke einst das nannte, was das Wesen und den Vorzug der Unreife ausmacht. Unser Leben kennt schließlich nur noch eine einzige Göttin: die psychologische Medisance. Wo immer zweie zusammenkommen, da finden sie sich in Übelwollen und Antipathieen und verständigen sich über die Seele eines dritten. Liebende Hingabe, großzügiges Jasagen, persönliches Pathos können nicht mehr gedeihen. Je reifer der Mensch wird, um so seltener begeistert er sich. Um so weniger Glaubenskraft trägt er in sich. Aber ist nicht Glaube, der vor Erkenntnis hinschmilzt wie Naturvölker unter dem Licht der Kultur, gerade das Starke im Menschen, das Einzige, was dies Leben noch erträglich macht?

Sehen wir uns diejenigen Menschen an, die die moderne Zeit als ihre Vorbilder bewundernd ehrt! Welche Kraft, welche Energien waren es, die sie über Zeit- und Volksgenossen erhoben und zu großen Leistungen befähigten? Ich möchte getrost behaupten, daß im letzten Jahrhundert kein einziger Schriftsteller volkstümliche Autorität gewann, in dessen Idealen und Lehren sich nicht ein Wunsch nach Paralisierung einer schon an eigener Seele erlebten Untergangsmöglichkeit verriete, eine dämmernde Erkenntnis jener „intellektualistischen Gefahr", welche heute allen kleinen und feigen Seelen ihr jammerndes „Sauve qui peut" entlockt, ihre Angriffe auf Fortschritt und Sozialisierung, ihre einseitige Verklärung romantisch-individualistischer Ideale! Und ich möchte ferner behaupten, daß diejenigen, welche die Geschichte bisher als „Große" bezeichnet, ihre Stellung kraft der Erhabenheit des Ignorantentums, kraft der Stärke ihres engen Horizontes und sicherlich nicht aus intellektuellen Vorzügen gewonnen haben. Ein Mann wie Luther, der über Wissenschaft, Vernunft und Kultur die plattesten und plumpesten Worte ausschüttet, die wohl je aus der stierblinden Beschränktheit bronze-

stirniger Unwissenheit geflossen sind, war als Kulturgröße, als intellektueller Mensch, war an Urbanität, Feinheit und Freiheit des Denkens nicht entfernt zu vergleichen mit den großen liederlichen Päpsten aus dem Hause Borgia und Medici, die er als „Statthalter der Teufels" bekämpft und die sich gewiß weidlich über die schwerfällige Gewissenhaftigkeit des guten Deutschen amüsiert haben, der ihr Handwerk, ach, gar so ernst nahm. — Ein politischer Heros wie Bismarck hat uns in bezug auf seine Lektüre, sein Kunstverständnis und den philosophischen Horizont seines Geistes eingestanden, daß er niemals über das Niveau einer mittelguten Belletristik hinausgekommen ist und sich ein Mal in seinem Leben in die Berliner Nationalgallerie verirrte. Er war in religiösen Dingen weder kalt noch heiß. Ein mittelmäßiger Indifferentismus mit gelegentlichen religiösen Anwandlungen war ihm bequem. Und er pflegte zu sagen, daß er „mit Bewußtsein auf der Stufe einer bestimmten Kaste stehen geblieben" sei; das gerade schützte ihn vor Zweifeln und Problemen, das erhielt ihn robust und stark. — Ein Mann wie Napoleon erwies sich in den entscheidenden Momenten seines Lebens, wo er in gedankliche Anfechtung und Beunruhigung gedrängt wurde, die er sich im allgemeinen vom Leibe hielt, echt köhler- und abergläubisch! Selbst den sogenannten „empirischen Wissenschaften" gegenüber blieb er so naiv, daß er nach dem Zusammenbruch seines Schlachtenglücks einen Augenblick daran dachte, künftig statt auf dem Gebiete des Kriegsruhms auf Feldern des wissenschaftlichen Lebens Lorbeeren zu suchen. Er ließ Arago kommen und fragt' ihn, wie viel Monate erforderlich seien, um ihm das beizubringen, was man in der Naturwissenschaft so nötig habe und wissen müsse, um ein „großer Naturforscher" zu werden? — Ich zweifle nicht, daß heute an jeder kleinen Universität zwei Dutzend Gelehrte zu finden sind, die mehr von Leben und Seele wissen als Luther, Bismarck und Napoleon zusammen, die auch mehr von

und über Luther, Napoleon und Bismarck wissen, als diese über sich selber wissen konnten; aber darum sind sie keine Luthers, Napoleons und Bismarcks! — Denn es ist das Wesen dieser Größe, daß sie Scheuklappen trägt, welche immer nur eine einzige Blickrichtung gestatten, in welche die geringe Apperzeptionsmasse mit der höchsten seelischen Energie und Intensität gedrängt wird. Es ist das Wesen dieser Größe! Denn es gibt auch eine andere, die in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, der Allseitigkeit und Allgerechtigkeit des Interesses und einer unendlichen Weite der Anpassungs- und Verständnisfähigkeit ihren besonderen Wert hat. Und das ist vielleicht eine Art von Größe, die der Zukunftsmensch immer mehr aus sich erzeugen wird. Aber es scheint uns heute, als ob diese Größe des Allgerechtwerdens und Allanpassens etwas Unfruchtbares, Flaues, Uferloses an sich trägt, gegenüber jener einheitlichen Determiniertheit des ganzen Lebens, die sich in sicheren Traditionen und festumrissenen Formen und Gesetzen bewegt! Es scheint, als ob an solchen vielgewandten, ungreifbaren Naturen, die sich nie auf einen Standpunkt und den Begrenztheiten ihres Standpunktes festnageln lassen, weil jede Überzeugung, insofern sie Ausschließlichkeit an sich trägt, irgendwo verkehrt und irrtümlich wird, — als ob an solchen Naturen weniger „Synteſe", „Substanz", „Produktivität" zu finden sei. Es scheint so! Denn unser kurzsichtiges Auge sieht ein wirres Nebeneinander von Verschiedenem, wo ihm der Beziehungs- und Einheitspunkt noch zu tief oder noch zu ferne liegt. Auch kommt es nicht auf „Einheit" an, sondern auf die Fülle und Weite im Vereinheitlichen!

Aber je größer nun diese Fülle und Weite unserer Möglichkeiten einst sein wird, die in der Seele nebeneinander liegen und vereinheitlicht werden sollen, um so seltener und schwerer wird das Bilden und Gestalten, wird Bildung und Gestalt! —

Und insoferne scheint des Menschen höchste Kraft, das Erzeugen, in der Tat entgegengesetzt zu sein, seiner anderen Kraft, dem Verstehen. Darum läßt der Tiefsinn alter Mythen die großen Seher der Menschheit, — Blinde sein. Diejenigen aber, welche hinter den Schleier des Bildes von Sais geschaut haben, „sterben ohne Werk und Erbe"! — Der größte Seelenkenner der Neuzeit hat diesen typischen Konflikt des modernen Menschen in seiner genialsten Gestalt dargestellt, in der Gestalt des Hamlet. Jenes Willenskranken, der gespiegelte Geistesstörung zur Maske seiner wahren Seelenstörung macht, der sich wahnsinnig stellt, nur um nicht handeln zu müssen, während sein wahrer Wahnsinn eben jene moderne Lebenskrankheit vorbildlich verkörpert: die Krankheit der „Abulie", eines seelischen Zustands, in dem vor dem reflektierenden Menschen so viele Möglichkeiten des Handelns, so viele Befürchtungen und Abwägungen in bezug auf den Ausgang stehen, daß er sich nicht zu entscheiden wagt! Dieses aber ist nur im Zustand gelähmter oder zwiespältiger Instinkte möglich, während im normalen Menschen alles Handeln aus Impulsen erfolgt und der Verstand nur die doppelte Funktion versieht, einerseits den Impulsen als Fackel zu dienen, andererseits die in ihnen bereits getroffene Wahl nachträglich zu rechtfertigen. Würde aber nicht das Meiste, was wir tun, Ausfluß unbewußter Antriebe, instinktivierter Gewöhnungen und bewährter Sicherheiten sein, und wären wir gezwungen, bei allen Taten den Erfolg vorauszusehen, so würden wir wahrscheinlich nicht länger leben können. Es wäre eine so ungeheuere Aufwendung von Bewußtseinsenergie zum Leben nötig, daß wir in der Lage eines Menschen wären, auf den beständig neue Umgebungen, ungewohnte Reize, wechselnde Gewohnheit einstürmen, was seine Anpassungskraft erschöpfen und schließlich zum Wahnsinn führen wird. Der Mensch aber, der sich immer und überall verantwortlich weiß, muß schließlich — (und je feiner er ist,

um so früher) — zum ewig deliberierenden, kämpfenden, verzweifelnden Menschen *werden*! Die instinktive seelenruhige *Sicherheit* des Handelns ist für den *sittlichen* Menschen verloren. Es treten zu viel unvorhergesehene, ungewöhnliche Aufgaben an ihn heran, denen er noch nicht angepaßt ist, für die er keine mechanisierten Gewohnheiten und Instinktkomplexe *mitbringt*, vielmehr die aus ganz *anderen* Anforderungen und Lebensbedingungen erwachsenen Instinkte zunächst *zerstören*, veröden und brachlegen muß, um vielleicht *neue*, vom *Bewußtsein* her, *bilden* zu können. Aber auch Dieses ist oft allzu schwer, weil die Umgebungen des neuen Menschen zu oft *wechseln*. Er soll von *Fall* zu *Fall* entscheiden und tausend ungeahnte Aporien, Konflikte, Schwierigkeiten dringen auf ihn ein, deren jede das Tor wieder zu tausend *noch* feineren Aporien, Konflikten und Schwierigkeiten bildet, von denen seine Väter und Mütter in der seßhaften Ruhe engumzirkter *Traditionen*, umhegt von nie mehr nachgeprüften *Gemeinplätzen* und reguliert durch altgewohnte zu *Religiosität* erstarrte *Wertungen*, sich nie etwas träumen ließen. Im selben Maße aber, als unser Leben nicht mehr durch diese Niederschläge *alter* Bewußtseinsakte, d. h. durch religiöse *Wertgefühle*, sondern durch immer *neue* Bewußtseinsentscheide geleitet und geregelt wird, d. h. im selben Maße, als unser Leben ein unindividuelles, sittliches, soziales also *verantwortliches* Leben wird, treten Unruhen, Zwiespältigkeiten und tragische Möglichkeiten *notwendig* in dieses Leben ein. Und das Ziel alles *Luststrebens*, sich eine Gewöhnung, einen Lebenkreis, einen „Charakter" zu bilden, tritt nun in radikalen Gegensatz zur Weite der sittlichen *Verantwortung*. Der Mensch wird somit im selben Maße deklassiert, desequilibriert und deraciniert, — als sein Gefühl für *andere* wächst und als er mit seiner Person im Schnittpunkt sehr vieler und sehr verschiedenartiger Lebenskreise steht. Denn das Goethesche Wort, daß „ein Talent sich in der

Stille, sich ein Charakter im Strom der Welt bilde", ist entschieden falsch! Das Talent kann sich sehr wohl im Strom der Welt entfalten, „Charakter" aber, der sich in der Welt zwar erproben mag, bildet sich nur in konservativen Engen. Somit aber muß in jede, aus einer konservativen Tradition und der Lebenssphäre der Älteren herausgetretene Seele zunächst „ein Stück Hamlet" eindringen, welches „die angeborene Farbe der Entschließung mit des Gedankens Bläße ankränkelt"!

Vielleicht hat diesen Seelenkonflikt — (der am typischsten für die russische Kultur gilt, weil in ihr am unvermitteltsten und ohne organische Entwicklung die ältesten Triebwerte und die modernsten Kopfwerte, primitivste Instinktivierungen und modernste Lebensformen aufeinanderprallen), — vielleicht hat ihn am genialsten Gontscharow in der Gestalt seines Oblomow gezeichnet. Und solch ein Stück Oblomow steckt nun auch in Nietzsche. Aber neben Hamlet und Oblomow steht noch ein dritter moderner Menschenschlag, der den Fluch der späten Kulturation erweist. Auch ihn hat Nietzsche gekannt. Auch von ihm trägt er viel in der eigenen Seele. Es ist der „kritische Mensch", der Mensch ohne schützende Lebenshülle! Es gibt Naturen, deren Leben daran zerbricht, daß sie zu „wahr" sind. Indem die Knospe eines organischen Gefühls wächst, wird sie schon zerpflückt. Wer beständig alles, was in ihm vorgeht, denken muß, und nicht in der Stille warten kann, bis sich das Erkannte zu Gefühlen verdichtet und festet, der macht unglücklich und wird selbst der Elendeste. Nicht alles sagen, nie sich ganz hingeben, Retention, Diplomatie, das ist Lebenskunst, Lebenspolitik. Und Menschen, die diese Lebenskunst nicht lernen, führen, ach, so gerne den Stil, die Form, die Beherrschtheit im Munde. Aber die höchste Disziplinierthheit des äußeren Lebens ist oft nur Kompens einer geselligen Tendenz, die in jedem Augenblick die ganze Seele geben möchte. Es gibt Naturen, die schon an einem unaus-

gesprochenen Geheimnis verbluten. Und doch kann man bei diesen „Wahrheitsfanatikern" nie wissen, was große Ehrlichkeit, was schwaches Sichgehenlassen ist! Manchmal ist es stärker zu reden, manchmal zu schweigen. In den meisten Lagen aber wird jedes gesprochene Wort zu Fluch und Schicksal. Und wer alles auszusprechen gewöhnt wird, gleich Journalisten und Katheder-gelehrten, muß innerlich veröden. Auch lügt er so viel wie alle, welche viel reden! . . .

„Wenn die Wahrheit", so sagte Hobbes, „jemals mit dem Leben in Konflikt geraten sollte, dann wird die Folge die sein, daß sich alsbald das Leben gegen die Wahrheit kehrt". Religion, Mystik und Romantik stecken wie ein großer Schauder, wie große Angst dem Menschen im Blute. Jene Dispositionen, die von vielen theologischen Ahnen her in Nietzsche angelegt waren und in der Jugend durch Schopenhauer nnd Wagner gestärkt wurden, ließen sich in seiner Seele isolieren, abschnüren und veröden, nicht aber zum Schweigen bringen und resorbieren, und wie im Alter die frühesten Gedächtnisspuren am längsten jung bleiben und jeder Mensch gegen Ende des Lebens anfängt, in Vorstellungen und Gefühlen der Kindheit zu leben, so begann in Nietzsche, als er unter der Last seiner Wissensideale erkrankte und unter Einsamkeit und Verlassenheit zusammenbrach, schließlich die Jugend das langentbehrte Auge aufzuschlagen. Auf einer unbetretenen Linie, durch alle Eisgärten und Gletscherfelder hindurch bahnt er sich schließlich doch noch seinen Weg zurück! Nun aber nur, um als ein zum zweiten Male Abtrünniger in dieser zweiten Jugend (einem Spätherbst, der vor Blühens Ende neuen Frühling vortäuscht) zu erlöschen.

Im Jahre 1750 stellt eine gelehrte Akademie, die Akademie zu Dijon, die Preisfrage, es sei der Einfluß der Künste und

Wissenschaften auf die Entwicklung des Menschen zu untersuchen. Die Akademie erwartet natürlich, daß die Einsender das übliche Preislied auf „Wissenschaft und Kunst" anstimmen und ihre Notwendigkeit und Würde für das Menschengeschlecht erweisen würden. Aber unter den Einsendungen befindet sich auch eine paradoxe Arbeit von einem jungen Autodidakten, der sich bis dahin mühselig als Notenschreiber und Bedienter, Hauslehrer oder Musiker durchgeschlagen hatte und der Jean Jacques Rousseau hieß. Seine Abhandlung bekommt den Preis, eine unerwartete, merkwürdige Abhandlung, die den Beweis führt, daß die Menschheit durch den Einfluß von Wissenschaft und Kultur von Grund aus verdorben sei, daß die Kultur aus der unschuldigen und lauteren l'amour de soi, die egoistische und befleckende l'amour propre erschaffe, daß überall, wo viele Menschen zusammenkommen, die moralische Luft verdorben werde und nur in der „Rückkehr zur Natur" eine Rückkehr zu Güte und Freiheit und zugleich zum Glücke liege! L'état de réflexion c'est un état contre la nature! „Wenn die Natur uns dazu bestimmt hat gesund zu sein, dann wage ich beinahe zu behaupten, daß ein Mensch, welcher denkt, ein entartetes Tier ist." So ist Rousseaus Stimmung! Eine Stimmung, wie die, welche jenen Wilden beherrscht, der zu dem Begleiter Stanleys sagt: „Ach, du mein armer blasser Bruder, wie bedaure ich dich, daß du nicht einen Augenblick hast, in dem du recht von Herzen gar nichts denkst." Es ist eine Auffassung, die schon in den ältesten deutschen Historikern geäußert wird, daß die allzu ergiebige Beschäftigung mit Wissenschaften den „kriegerischen Geist" lähme, daß ein Übermaß von Wissen den Deutschen „willensschwach und lendenlahm" mache, und wer Mut hat, keine Gelehrsamkeit nötig habe. Darum werden nur die schwächlichen Söhne alter Feudalgeschlechter für den geistlichen Stand bestimmt, welcher damals die gelehrte Bildung vertritt. Und wenn wir die Gesundheitsverhältnisse unserer großen Dichter

und Schriftsteller vor Augen haben, ach, dann scheint in der Tat eine eigene Wahrheit in dem Worte zu liegen, daß Geist ein Leben ist, welches in das Leben schneidet und Erkenntnis nichts als der gegen sich selber gekehrte Wille. — Es ist somit leicht zu begreifen, daß Naturen, welche ihr Übermaß kritischen und skeptischen Denkens im Anblick der gesunden Freude naiverer Menschen als Hemmschuh empfinden, oft dazu neigen, eine „gesunde Barbarei", eine ungehemmte Aktivität als ihr männliches Ideal hinzustellen. Und darin liegt denn auch eine psychologische Erklärung für den merkwürdigen Umstand, daß zu allen Zeiten gerade die satirischen Köpfe solche reaktionäre Neigungen gezeigt haben. Tacitus, Juvenal und Aristophanes preisen die Unschuld und prachtvolle Kraft des Barbaren schon aus dem selben Motive, wie Rousseau oder Nietzsche. Und gerade in Zeiten sehr verbreiteter Bildung geht eine merkwürdige Entwertung der Gelehrsamkeit und des Geistigen vor sich, was wiederum auch in dem Hervorkehren ästhetischer Interessen sich kund gibt. In den dunkelsten Zeiten werden Pedanten wie Scaliger und Isaak Casaubon oder Schulfüchse wie Bellarmin und Mariana mehr geehrt als Alexander und Cäsar! Heute herrschen die Intellektuellen. Und gerade darum ist der Mensch, der zum Geiste hin will, wieder abgelöst vom Menschen, der schon wieder vom Geiste fort möchte und der mit Rousseau meint: La vérité ne fait pas autant de bien au monde que ses apparences y font de mal. Es kommt somit niemals auf den objektiven Gehalt unserer Leistung an, sondern auf ihre psychologische Bedeutung für ein bestimmtes Zeitalter und einen bestimmten Lebenskreis. Denn das, was in der Meinung der Menschen in einem bestimmten Falle notwendig oder schädlich ist, nennen sie gut oder schlecht. . . .

Der Kulturpessimismus Rousseaus hätte nun schon zu der selben „Umwertung aller Werte" führen müssen, welche Nietzsche konsequent vollzog! Rousseau aber hat nicht so viel

Mut und nicht so viel Folgerichtigkeit! Er klagt zwar bereits die Kultur an, aber er will doch zugleich ihre Vorteile wahren. Er hält sich ein Hintertürchen offen. Er behilft sich mit Wendungen wie etwa der folgenden, die ich einem Briefe an Voltaire entnehme. Die Kultur ist einem entsetzlichen Schwerte zu vergleichen, das in einen jungen gesunden Stamm hineingestoßen wird. Nachdem einmal das Eisen in den Baum geraten ist, darf man es beileibe nicht herausziehen, weil dann der Baum verbluten müßte. Dieses schließt aber nicht aus, daß es besser gewesen wäre, wenn das Schwert nie in den Baum hineingedrungen wäre. — So steckt in Rousseau eine merkwürdige Halbheit. Er kommt, ähnlich wie Tolstoi, aus seinem Kulturekel zu asketischen und christlich-transzendenten Idealen. Aber gerade diese Werte sind für Nietzsche das Produkt der mißgeleiteten und verunstalteten Natur, des müden, kranken, dekadenten Lebens, das sich schließlich gegen sich selber kehrt und sich im Bewußtsein seiner Ohnmacht negiert. —

Und auch Rousseau ist keineswegs der erste Vertreter dieser Kultur- und Wissensmüdigkeit! Bei allen Skeptikern und Mystikern von Agrippa von Nettesheim bis d'Argens ist die „docta ignorantia", die „vanitas scientiarum" und „l'incertitude des sciences" ein immer wiederkehrender Buchtitel und gerade der südländische Geist, den Nietzsche so heiß liebte, verklagt nicht selten das Wissen als eine gefährliche Krankheit, als die „Pest des menschlichen Geschlechts", wie der alte Prager Abt Hieronymus Hirnheim es liebenswürdig genannt hat. „Vielleicht ist Geist, vielleicht ist Bewußtsein" — so schrieb Rénan — „eine Krankheit, gleich wie die Perle zwar das schönste, glänzendste Produkt der Muschel und doch die Erkrankung des Muscheltieres ist." — Könnte es nun wohl sein, daß, wenn auch nicht der einzelne Mensch, so doch die Menschheit als Ganzes schließlich einmal an dieser Krankheit sterben müßte! Die Kultur,

welche alle Vulkane und Leidenschaften des Herzens allmählich in den trockenen nüchternen Staub des Wissens wandelt, die Gebilde der Phantasie und des Traumes auf Mühlen der Gelehrsamkeit pulverisiert, sie läßt den Menschen vielleicht an Wissen gewinnen, was er an Leben verlor, denn das Wissen vom Leben ist nur gewesenes abgetötetes Leben und die Gelehrsamkeit hütet die Leichen unserer Erfahrungen, für welche dann die Kunst nur Sarkophage baut. Alle Form tötet, alles Wissen bindet! Der Gedanke, so heißt es in zahllosen Reden Buddhas, ist der Schlächter des Lebens. Der Schüler soll den Schlächter töten. Dann erst wird er die Region von Asat, dem Falschen, verlassen und in das Reich von Sat, dem Wahren, gelangen. —

Aus solchen Stimmungen muß Romantik erblühen! Die neue biologische Romantik Nietzsches! Denn alle Romantik ist Flucht und Angst vor schlafloser Gegenwart. Ist Vergoldung der Vergangenheit, heiße sie nun Indien, Hellas oder das alte Deutschland. — Der moderne Mensch ist sehnsüchtig, sentimental. Die Moral muß ihm Heiligenschein weben, Philosophie eine künstliche Krücke schaffen. Diesem zwiespältigen Logiker aber nun tritt ein anderer gegenüber. Das naive Naturkind mit seinen hellen Augen, so frisch wie Wasser, das vom Gebirge plätschert, so in sich ruhend und nur sich selber gehörig, wie eine stille Wolke am Sommerhimmel, wie Füllen und Kuh auf der Weide, wie Blume und Kind. Es gilt bei Nietzsche wie bei Rousseau immer dieser erträumte „Harmoniemensch" der Antike! Fortis et in sese totus teres atque rotundus! Über die nackten Leiber dieser spielenden Menschen huschen keine befleckenden Träume und grübelnde Begierde. Keine geistige Ekstase hat sie gebrochen. Während wir, als unsere eigenen Quäler und Folterknechte, uns so lange zu Geist empor-

steigern, bis wir uns aus dem Leben herausgrübeln. Sie kennen keinen Bruch zwischen Seele und Leib. Darum kennen sie nicht unsere gegenstandslose Sehnsucht, unsere Naturliebe und die hochmütige Ohnmacht spiritueller Welten. Aber wo sie an die Erde rühren, tönt es noch befreundet wider und wohin sie ungebrochene Blicke senden, finden sie Wunder zur Beute. In einem festumgrenzten, nur für sie geschaffenen Kosmos beseelt sie das schöne Vertrauen zum Leben, während wir, skeptisch und ungewiß, in des Todes stumme Unendlichkeit und den hoffnungslosen Untergang alles Lebens starren! Sie haben nichts zu verbergen, nichts zu überwinden, wo uns, in intimste Einsamkeiten gebannt, überall das Grenzenlose erdrückt, und nur die Fetzen fremder Kulturjahrtausende eine würdelose Nacktheit barmherzig umflattern. Würde der Bildhauer unserer Tage unsere feinsten Heroen nackt auf den Markt stellen, wir würden verletzt uns abwenden oder beschämt und erschüttert gestehen, daß die Höhersteigerung unseres Lebens nach einer Richtung einen Verlust nach vielen andern bedeutet habe. — Alles ist zu ernst und zu schwer geworden, ohne Lachen, ohne Glauben. Kaum entlasten uns freudlose Worte, hinter denen doch das schlechte Gewissen raunt, daß sie abgegriffen und nutzlos sind und schon unfähig, all das Einsameigenste zu tragen. . . .

Ich glaube, Sie haben alle (wenn auch vielleicht in geringerer Sphäre) ähnliche Zweifel erlitten an Dem, was man Ihnen als höchste Bildungswerte und Kulturideale heute geboten hat. — Woher kommen eigentlich diese Bildungsgüter?, so lernten wir fragen. Kommen sie aus der biologischen Stärke oder aus Schwäche? — Woher der Geist? Woher die Moral? Woher das Mitleid? und all die Weichheit gegen das Kleine, Hilflose und Schwache? Ist nicht vielleicht der geistvolle Mensch ein „Schlechtweggekommener", ein Indieeckegedrückter, der sich in

Geist und Witz hineinflüchtet? Ist nicht Esprit der Rechtstitel der seelischen Impotenz? Ist nicht vielleicht der Prediger des Mitleids für die Schwachen selbst ein Schwacher und Zukurzgekommener, der des Mitleides bedarf? Lehrt vielleicht jeder das, was er nötig hat? Sehen wir uns doch die Geistreichen, die Mitleidigen, die Moralischen, die Gefühlvollen ein wenig an! — Die Witzigen haben einen Buckel. Witz hat der Russe, der Ire, der Jude! Sie müssen zu viel mit gebücktem Nacken gehen. Und die Prediger des Mitleids, die großen Philanthropen, die Allerbarmer? Wo steckt nur ihre geheime Wunde? ihr Selbstmitleid, ihre Kränklichkeit, ihre Selbstverachtung? Waren es verprügelte Sklaven wie Epiktet? Schwindsüchtige wie Spinoza? Häßliche Leiber wie Sokrates, schwächliche gleich Jesus? Ach, und die Klugen, die Maulhelden! Sind nicht Cicero, Demosthenes oder Erasmus die feigsten Typen der Menschengeschichte!? Und endlich die Künstler, die Dichter! Rechtfertigen sie vielleicht ein verpfuschtes Menschentum in klingenden Strophen? Oder ist es gar das Geschlechtstier, was aus ihnen stöhnt? Oder singt ihre so wohlentwickelte Dummheit? Man sagt ja, daß die erste Lyra erfunden wurde, als man ein paar Darmsaiten zufällig über einen Rindsschädel spannte. Dabei entdeckte man, wie schön der hohle Schädel tönt. Und später? — Ach, später bereitet man Tinte aus — Galläpfeln!... Der Arzt Hufeland äußerte einst, „die Schriftstellerei bei Weibern ist verwandelter Geschlechtstrieb. Wenn eine Frau kein Kind bekommt, dann wird sie geistreich!“ — Was in dieser rohen, häßlichen Form ausgesprochen, uns abstößt und verletzt, das überträgt nun Nietzsche in allersubtilster Weise auf jede Art kultureller und moralischer Phänomene. Und er stützt sich dabei auf eine neue Willensmetaphysik, die er in seinem unvollendeten letzten Werke, dem „Willen zur Macht“ der Welt zu verkünden hoffte. In letzter Instanz will jedes Wesen Macht oder was das selbe ist, Lust

gewinnen. Jedes am liebsten die ganze Erde mit seiner Art übervölkern und seinem vitalen Interesse dienstbar machen. Werte, Ideale, Wahrheiten aber sind Mittel, um diese Erweiterung der Machtsphäre des Ich zu erreichen. Man kann und muß also aus den Werten, Idealen und Wahrheiten wieder zurück auf die Natur des Ich schließen, welches gerade diese Werte, Ideale und Wahrheiten zu seiner Lebensbestätigung — nötig hat. Ein Schwächling z. B., der nicht die Eigenschaften mitbringt, welche nötig wären, um sich sein Eigentum zu wahren oder zu erobern, fährt immer am besten, wenn er „edel", „entsagend" und „selbstlos" ist, wenn er gerührt verkündet, daß das „Grobe", „Irdische", „Materielle" „freudig hingegeben und geteilt" werden müsse. Alle Ethik aber ist schließlich Machtfrage. Es frägt sich somit nur, wer die Macht haben sollte. Und auch dieser Entscheid liegt nicht in unserer Willkür. Denn die Ideale, die wir ergreifen, ergreifen wir ja eben als Werkzeuge des lust- oder lebenshungrigen Willens. Geist, Moral, Kunst und Religion sind die Waffen des Willens! Geist die Machtwaffe der biologisch Geschwächten. Moral die Schutzwehr der Schlechtweggekommenen. Kunst der Notausgang, die Hintertüre, die Vertröstung der Gehemmten und Sehnsüchtigen. Religion, das Stigma der in sich hineingeprügelten Seele, das Zufluchtsmittel für müde Nerven, das Surrogat für ohnmächtige Hungerleider und Hungerleiderinnen am Leben! Die Wissenschaft aber, welche all diese Täuschungs- und Befriedigungsmittel des Machtwillens schließlich erkennt und erkennend entwertet, lähmt und erschöpft damit den Machtwillen selber und führt zum Untergange der Macht in Weisheit, zur „Apokatastasis" der alten Gnostik. Das aber ist Abtötung alles Lebens in Wahrheit. —

Erinnern wir uns hier noch einmal des großen Londoners! Oskar Wilde stimmte, als er alle logischen und sittlichen

Paradoxa des Fin de siècle-Menschen durchgeprobt hat, zuletzt sein glanzvolles und jämmerliches Klagelied an, auf den „Untergang der Illusion", auf den Untergang der hold betäubenden und zart verschleiernden Lüge! Das Wort Schönheit kommt von Schein! Schein aber ist Leben, alles Leben Schein! Darum ist das Pathos der „Wahrheit um jeden Preis" ein lebensfeindliches, d. h. unsittliches Pathos. Darum ist der größte aller Moralisten, Kant, auch der unsittlichste Ethiker. — „Wenn man einen Menschen in ein Haus eindringen sieht," — so sagt Kant, „von dem man weiß, daß er einen in dem Hause Wohnenden ermorden könnte, so darf man selbst dann auf die Frage, ob der Gesuchte zu Hause sei, vielleicht die Antwort weigern, nicht aber eine direkte Lüge sprechen." — Wie lächerlich! Ein so gequältes Ehrlichkeitspathos, das sogar die Notlüge verschmäht, ist schließlich eine Sackgasse gegenüber einer Wirklichkeit, die sich ja durchweg von Schein und Lüge erhält und für welche immer und überall die Weisheit des alten Piccolomini gelten mag: „Man kann im Leben nicht so rein sich halten, wie's uns die Stimme lehrt im Innersten." Ja, man könnte noch weiter gehen. Man könnte fragen: ist nicht Lüge eine edle Kunst, und alle Kunst edle Lüge? Ich habe an den begabtesten meiner Schüler stets beobachtet, was Gottfried Keller im Grünen Heinrich von sich selber gesteht, daß ein rege bewegtes Innenleben sich in gelegentlichem Flunkern und Geschichtenerfinden entäußert! Und die wenigsten Menschen kommen über diese Kindheitsstufe hinaus. Die wenigsten kommen zu der strengen Sachlichkeit, die nicht mehr das glaubt, was sie gerne will, sondern eher dadurch getäuscht wird, daß sie geneigt wird, das, was ihr unangenehm ist, für wahrscheinlicher zu halten. Das Auskosten des Lebens in Traum und Phantasie ist zwar nicht reicher, aber so viel reiner und ungestörter als das Erleben der brutalen Wirklichkeit, mit all ihren

Trübungen und Verstimmungen, wo die Flucht der Begierde alsbald die Wonne jedes Genusses zu rächen pflegt. . . .

Es sind romantische, individualistische, religiöse, ästhetische, kurz unsoziale, unrationale, reaktionäre Ideale, die nun vor uns aufsteigen! Sie sind für späte und kulturreiche Menschen und Zeiten ebenso symptomatisch und vielleicht ebenso notwendig, wie intellektualistische und sozialistische Ideen für neue und junge Bewegungen. Im Anfang der neueren Geschichte steht das naive Vertrauen auf das Denken! Die Gewußtheit der Bewußtseinsinhalte, das „cogito ergo sum", war der Ausgangspunkt unserer modernen Philosophie. Aber das, was für die Erkenntnis das Erste ist, ist in der Wirklichkeit vielleicht das Letzte! Für uns ist heute das Wissen zu einer Sackgasse, zur „Blüte" des Lebens geworden, die wie jede Blüte — Untergang ist. Diese beiden Pole der Philosophie wollen wir hier durch ein Wort von Geulincx und ein anderes von Vico illustrieren. Geulincx stellt den tiefen Satz auf: „Ubi nescis quomodo fit, tu non facis." D. h. er sucht unser Wesen im Wissen von unserm Tun! Aber Vico behauptete genau das Gegenteil: homo non intelligendo fit omnia, „der Mensch macht alles unwissend". — — Was sich nun aber in diesen beiden Grundsätzen ausspricht, ist keine Erkenntnis. Es ist die letztmögliche Wertung. Wir wissen tatsächlich nur, wo wir zu wissen glauben. „Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit an sciri possit, quoniam nil sciri fatetur", so lautet ein tiefer Satz des Lukrez, dessen Inhalt Spinoza in die Worte faßt: „Wer kann denn wissen, daß er einer Sache gewiß ist, wenn er ihrer nicht — zuvor gewiß ist?" . . .

Es sind tief bestrickende und für mich nur schwer noch in Worten erfaßbare Gedanken, die wir hier aus der Seele Nietzsches neu zu durchleben haben, — die feinsten, verwegensten, die eine

ästhetisch-individualistische Lebensauffassung nur zeitigen kann. Aber diese Lebensauffassung ist nicht die unsere! — Mag es doch sein, daß alle Hinter- und Überwelten des Lebens aus Schwächen und Lebenslügen entstehen. Es ist damit nicht erwiesen, daß sie schwach sind! Und mag das Leben, — was ich für unbedingt wahr halte —, sich im Denken verbrauchen und zwecklos in Wahrheit untergehen. Was besagt das gegen Denken und Wahrheit? Es besagt, daß wir lernen sollen, ruhig zu sterben, wie den Starken noch unbenommen ist, freudig leben zu können. . . .

2. Philosophie der Not.

Von allen guten Schwingen
Zu brechen durch die Zeit,
Die mächtigste im Ringen,
Ist doch ein großes Leid.

„Gebrochen und vernichtet sind der gerade Stamm durch den kleineren Zweig. So all unser Streben und Wollen wird in seiner geraden Richtung gebrochen und vernichtet. Das geschieht einmal, wieder und immer wieder. Hierin aber und hierin allein erwächst uns ein Vermögen, welches uns allen Dingen überlegen macht, ein Flug weit von den Dingen, ein Flug weit über sie hinaus. Deshalb müssen wir des Kreuzes uns bemächtigen, denn an ihm haftet des Lebens Sinn. An das Kreuz ward Gott geheftet. Wer das erkannt hat, dem wird es schwer, es auszusprechen, denn solchem Sinn geziemt wohl das Schweigen. Wahr aber und gewiß ist dieses, das andere alles sind Zweifel und Fragen. Nichts ist dir also eigen als deiner Schmerzen Kraft. Eben aber in dieser Kraft ist Gott. Deß sei das Kreuz ein Zeichen!“ — Mit diesen wundervollen Worten erläutert der junge Heinrich von Stein die Symbolik des Zeichens,

unter dem diese moderne Kultur sich entwickelt hat: die Symbolik des Kreuzes. Ich möchte sie als Wahrspruch über meine Kulturtheorie setzen, deren Gewagtheit und Kühnheit ich mir bewußt bin, deren Begründung und Durchführung ich in einem anderen Zusammenhange mit strengeren, wissenschaftlicheren Mitteln noch zu geben hoffe, als es mir in populären Vorträgen erlaubt ist.

Alle Kultur ein Prozeß der Logisierung, d. h. der logischen Bindung des Lebens! Alle Logisierung ein Produkt der Notwendigkeit, d. h. bestimmt, eine Not zu wenden! Aller Aufstieg zur Kultur, der Erfolg eines Leidens, dessen Symbol das Kreuz ist, an dem der Mensch zum Gotte wird! Das ist zunächst auch der Kerngehalt Nietzschescher Kulturauffassung. Aber sie wendet sich nun eben deswegen gegen Kultur. — — Ich will nun von all den „Nöten", die das Triebleben des Menschen zivilisiert, domestiziert, sozialisiert oder intellektualisiert haben, hier nur von einer einzigen Not reden, die mir zum Wesen der ganzen Kulturentwicklung und zur Natur dessen, was wir Leben nennen, eine ganz besondersartige dunkle Beziehung zu haben scheint. Ich meine: den Aufbrauch der Wärme. — Der Kampf gegen die Kälte im Weltraum, die langsame Abkühlung der Erde, die „Erfindung" des Feuers — das scheint mir von allen je gewesenen Kulturereignissen das wichtigste Ereignis gewesen zu sein! Wir können nun eine ungemein weittragende Beziehung aufweisen, in der die Intellektualität der Seele, d. h. die bewußte Organisation des Lebens zu der Paralysierung eines Absinkens der Temperaturen steht. Was ich meine, liegt in gröbster und oberflächlicher Fassung schon in einigen Sätzen angedeutet, welche Goethe im Mai 1787 in Neapel in sein Tagebuch schreibt: „Dadurch, daß der Nordländer zur Vorsorge, zur Einrichtung von der Natur gezwungen wird, . . . werden die schönsten Tage und Stunden dem Genuß entzogen und der Arbeit gewidmet. . . .

Jeder, der nicht zugrunde gehen will, muß ein Haushälter werden. Denn es ist hier gar nicht die Frage, ob er entbehren *wolle*; er *darf* nicht entbehren wollen, denn er *kann* nicht entbehren; die Natur zwingt ihn zu schaffen, vorzuarbeiten. . . . Gewiß haben die Naturwirkungen, welche sich Jahrtausende gleich bleiben, den Charakter, der in so manchem Betracht ehrwürdigen nordischen Nationen bestimmt." Wir können uns hier mit diesem andeutenden *Hinweise* begnügen, daß Vegetation, Animalisation und schließlich Logisation analog der allmählichen Erkaltung peripherer Erdschichten entstanden sind, und daß der Beginn organischen Lebens vielleicht mit sogenannten Kälteperioden einsetzt. Damit aber gewinnt ein *Bild*, das wir für Nietzsches Verpönung der Gelehrsamkeit gebrauchten, eine sehr eigentümliche *Bedeutung*. Wir verglichen im vorigen Kapitel den Intellekt mit der *aufgespeicherten* mechanischen Wärme, mit *Kohlen-* und Diamantfeldern, die den „Niederschlag" der *Sonnenenergie* fernster Tage bilden! Und wie der Kohlenstoff, dies Produkt der Vermoderung und Verbrennung, als Manifest einst *aktiver* Energie für alles vegetative Leben *unentbehrlich* ist, so meinten wir, sei die Intelligenz einerseits ein *Aschenberg* animaler Energien, andererseits ein riesiger *Vorratsspeicher*, eine künstliche, *indirekte* Wärmequelle und *Ressource* des Lebens. Und diese *Ressource* des Lebens, deren Lebensform die Wissenschaft, der Staat, die Sprache, kurz alles Logische oder Soziale ist, ist ein *Produkt* jener Kälte- und Untergangsnot, die aus machtwilligen Egoisten, sozialfühlende Elterntieren, aus Kaltblütern, Warmblüter, aus dem *geschwächten* Erhaltungstrieb einen Erhaltungstrieb *zweiter* Potenz, den sympathetischen oder *sozialen* Trieb erzüchtet hat. Wenn es sich aber so verhält, daß alles Intellektuelle daß jenes ganze logische oder objektive Reich, welches sich *zwischen* den Menschen entwickelt hat, als Reich, das gleichsam *über* dem Leben schwebt und das Leben *gestaltet*, — wenn es sich so

verhält, daß dieses potentielle Leben der Geistigkeit als ein Äquivalent verbrauchter Vitalität, ja vielleicht nur als höchste Intensifikation mechanischer Energien zu denken ist, dann verlieren alle die vielen Untergangs- und Aufbrauchstheoreme, welche mit der Erkaltung der Erde oder anwachsender Fleckenbildung und Verschlackung der Sonne, den Menschen zugrunde gehen lassen, für uns ihre Schrecken! Gerade diese Erkaltung unserer Atmosphäre, und nichts anderes als diese Erkaltung, war es, was uns die Mittel zu ihrer Paralysierung gewinnen ließ und uns weiterhin zu geistigen Wesen machen wird!

In diesem Gedankengang liegt ein sehr wichtiger Hemmschuh gegen all die Kultur- und Wissensangst, gegen das ganze Niedergangs- und Dekadencegejammer, das in unseren Tagen gerade im Anschluß an Nietzsche so verbreitet ist! — Es wird z. B. von Ärzten und Naturforschern die wachsende Hygiene, die wachsende Bequemlichkeit und Geschütztheit unseres staatlichen Lebens angeklagt. Es wird gesagt, daß sie alles Schwächliche, Kranke und in normaler Naturauslese Niedergehende erhalten werde. — Aber die Sache verhält sich umgekehrt! Nicht die Hygiene erzeugt Schwächlinge. Sondern die Not-Wendigkeit bedrohter Existenzen erzeugt Hygiene, ohne welche solche Existenzen eben verloren sind. — Das mag man nun mit Nietzsche billig bedauern! Aber es gibt eben keine Schwinge, die nicht der Not entwachsen wäre! Und was man auf der einen Seite als lebensteigernd, ja als höchste Form vitaler Energie bewundern muß, das kann man von der anderen Seite her billig als Notausgang und Lebenslüge hinstellen. Man könnte aus allgemeinen, erkenntnistheoretischen Überlegungen sagen, daß, wenn psychische Vorgänge ponderabel wären, man für das Logische ein psychisches Äquivalent aufstellen müßte, derart, daß jedem Zuwachs an Bewußtsein ein Aufbruch an seelischem Leben entspräche, daß wiederum terrestrisches Leben und Seele äqui-

valieren und dem materialen Absterben oder der Erkaltung der Erde, der Prozeß ihrer Bewußtwerdung im Menschen entsprechen dürfte. —

Seitdem ein so gediegener Gelehrter wie Fechner auch der naturphilosophischen Phantasie das Bürgerrecht in der Wissenschaft erkämpft hat, darf auch uns nicht verwehrt sein, Gedankengänge zu verfolgen, deren Hintergründe sich freilich erst aus einem anderen Zusammenhang als dem hier gebotenen, ergeben können. Dürfen wir also bei diesem allgemeinsten Kulturproblem einen kosmischen Ausblick wagen, dann wollen wir wenigstens auf jene geologische Hypothese Charpentiers hindeuten, welche eine Art Pendant bildet zu meiner Auffassung der Kultur als periodischen Aufstieges zum „Tode im Intellekt" und zur Abblüte der jeweilig höchstgesteigerten Mensch-Spezies oder End-Art. Ich meine die Annahme, daß jede der beiden Erdhälften in einem Rhythmus von etwa 21 Jahrtausenden, periodischer Abkühlung unterworfen sei. Die Geologie kann heute bereits fünf solcher Eiszeitkatastrophen konstatieren. (Steinmann.) Die ungeheueren Massenverschiebungen während dieser periodischen Weltwinter, deren Dauer man auf etwa sechstausend Jahre geschätzt hat, müßten für alle Menschenkultur unabsehbare Folgen haben. Es wäre wahrscheinlich, daß während ihrer alles Wissen des gegenwärtigen Europa verloren gehen, ja unser Kulturgeschlecht, falls es nicht abstirbt, auf das Niveau von Lappen und Eskimos zurücksinken würde, wenn Eismeere herrschen, wo heute Weltstädte stehen, während ganz neue und andersartige Kulturen aufkommen, wo man heute den Walfisch jagt. Im Anschluß an astronomische Tatsachen glaubte man den letzten Höhepunkt der Kälte auf unserer Halbkugel ins zehnte Jahrtausend vor Christi Geburt, die höchsten Wärmegrade der Letztzeit dagegen ins dreizehnte Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also an den Ausgang des Mittelalters verlegen zu müssen. Es kommt indessen für unseren Zusammenhang

gar nicht darauf an, gesicherte Ursachen und Beweise für solche periodischen Erkaltungen aufzuweisen. Man mag sie mit Adhémar auf tellurische Vorgänge, wie Vorrücken der Nachtgleichen, auf terrestrische wie die Ablenkung des Golfstroms, mit Croll auf regelmäßigen Wechsel der Erdbahn beziehen. Man mag für die beobachtbaren Spuren der Eiszeit lokale Gründe für genügend erachten oder zu den weitesten kosmischen Hypothesen greifen — es genügt auf die empirische Tatsache zu verweisen, daß zwischen der Entstehung der Kultur, d. h. der forschreitenden Logisation der Energie und diesen kosmischen Tatsachen ein Zusammenhang besteht! Darauf verwies schon Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels, indem er folgenden merkwürdigen Satz schrieb: „Wenn man unser kraftloses Zeitalter mit dem Altertum vergleicht, so könnte man vielleicht auf die Vermutung kommen, daß auch hier ein Erkalten eben desjenigen Feuers vorliege, welches die Natur ehedem belebte und dessen Lebhaftigkeit eben so furchtbar an Ausschweifungen als an großen Wirkungen war." Indessen: es ist keineswegs, wie Kant meint, dieses Feuer erloschen! Es ist transformiert. Im Anfange der Entwicklung stehen ungeheuere Daseinskämpfe, ungeheuerliche Nöte, die mit primitiven Keimen gewaltige Verschwendung treiben und in grausam gesteigerter Auslese nur ganz Wenigen die Fortdauer und Fortpflanzung gestatten. Das ist notwendig, um das Leben in den Geist hineinzutreiben. Je mehr wir uns aber diesem Endzustande der Entwicklung nähern, um so weniger grobe und grobgesteigerte Existenzkämpfe genügen und in um so subtileren Sphären vollzieht sich Auslese und Daseinskampf. —

So wie wir künftig Wasser, Flut und Wind, kurz jede Art Energie oder Wirkungsfähigkeit in Akkumulatoren aufspeichern lernen, so vollzog und vollzieht sich in der erreichten Geistigkeit des Menschengeschlechts eine unerhörte Kondensation und Aufspeicherung von Leben. Der ungeheuere Schatz von uralten

Symbolen, Weistümern und Wissenschaft, verkörpert einen über dem fließenden Leben beständig zuwachsenden Allgeist. Darum hat Kant Unrecht mit seiner Theorie vom Erlöschen des Lebensfeuers. Der späte Kulturmensch ist durchaus nicht weniger affektiv als der primitive Urmensch! Sein Triebleben ist gebunden, logisiert, und wenn es weniger dynamisch-mächtig erscheint, so ist es dafür länger dauernd und intensiver. Wir sehen am Tierexperiment, daß das Gehirn imstande ist, brachgelegte Reflexe zu kompensieren, daß Rückenmark und Großhirnrinde einander zu ersetzen haben, daß wir nichts an Instinkten und Trieben „verlieren", was nicht dem bewußten Leben zugute käme! ... — Lassen wir nun also Kants Vergleich des Lebens mit dem Feuer gelten, dann wollen wir bedenken, daß das Feuer zwei Zustandsformen hat: Wärme und Licht. — Nun aber ist es mehr als ein gutes Bild, wenn man immer wieder den Geist mit dem Lichte vergleicht und von Erleuchten, Aufklären und Lichtbringern spricht. Aber es liegt tief im Wesen unserer von Grund aus wahnsinnigen Lebensnatur, daß wir gerade diese hellste Flamme am wenigsten lieben und ertragen. Wir wollen keinen Geist, kein Denken und Erkennen. Wir „wollen" Gefühle. Wenn alle Kultur zum Lichte, zum Intellekte drängt, dann giebt es eben in uns auch Gegenkultur! Und diese Gegenkultur ist antiintellektuell!

Das Patrimoniat jener Lichtkultur versieht der Staat. Das Matrimoniat dieser Wärmekultur hat die Kirche zu übernehmen. Der Kampf dieser beiden Pole erfüllt die Geschichte als beständiges Gegenspiel soziozentrischer und egozentrischer Tendenzen. Auf der einen Seite stehen alle Mächte des Gefühls, auf der anderen die des Verstandes. Jene sind der Kern der Religion, diese Träger der Ethik. Zu erfragen, welche Mächte Recht behalten, das wäre Torheit, denn wir müssen uns auch hier an eine Auffassungsart gewöhnen, die dem mathematischen Denken geläufig und von ihm auf die verschieden-

sten Tatsachengebiete zu übertragen ist. Zwei Variabeln sind die Funktion einer Unbekannten, derart, daß jede Veränderung der einen die entsprechende Veränderung der anderen mit sich bringt und die Veränderungsreihen auf der einen Seite neue Größen auf der anderen hervorrufen.

Auf welche Seite aber Nietzsche zu stellen ist, kann uns fürder nicht zweifelhaft sein. Er ist Heros der Gegenkultur! Jener Wärmekultur, welche die Retardation der Aufklärung zu verwalten hat! Er hat in ein kurzes Menschenleben eine Entwicklung zusammengedrängt, die das Jahrhundert unserer Nation erfüllt! Es ist die Eigentümlichkeit seines Denkens, daß es immer unter der Devise „Alles oder Nichts" kämpft. Er vermag ebensowenig wie Schopenhauer eine Mehrheit von Gesichtspunkten nebeneinander zu verwalten. Nachdem er das Ideal der intellektuellen Aufklärung auf die Spitze getrieben hat, muß er Mystik, Romantik und Metaphysik ergreifen. Es ist daher unmöglich, aus seinen Theorien positive Ethik zu gewinnen. Aber die Kirche fängt an zu begreifen, welch ungeheuerer Gewinn aus seinen Lehren zu schöpfen ist. Nietzsche ist der erste Kirchenvater ihrer Zukunftsreligion. . . .

3. Nietzsche und die Frauenfrage.

Die antiintellektuelle oder antisoziale Richtung des Wünschens macht sich nun bei Nietzsche auch in dem Gebiete geltend, das in unserer Gegenwart vielleicht am sichersten gestattet, die Richtung der Wertgefühle eines Mannes zu erforschen. Auf dem Gebiete der Frauenfrage! Dieses Gebiet hat nämlich das Eigentümliche, daß sich hier scheinbar ewige Wahrheiten, psychologische Tatsachen, empirische Konstatierungen aus Beobachtung und Erfahrung ergeben, während hinter allen „Beobachtungen und Erfahrungen" unüberwindliche Wertung und uralte Prä-

meditive stehen. Man konstatiert (etwa auf Grund der kindlichen anatomischen oder physiologischen „Erfahrung"), daß der Mann logischer, die Frau instinktiver, der Mann bewußter, das Weib unbewußter sei, daß dem einen: Staat, Wissenschaft, äußere Welt gezieme, der anderen Liebe, Haus und innere Welt. Man sagt: So ist es! Aber dahinter steht doch nur das Wertgefühl: So sollte es sein! Oder: „Es ist notwendig, daß es so sei." Lassen sie mich kurz und apodiktisch aussprechen, was ich ebenfalls nur in anderem Zusammenhang exakt und unwiderleglich beweisen kann und beweisen werde. Diese differentielle Geschlechterpsychologie ist falsch! — Es bedarf auf diesem Gebiet in der Tat einer radikalen „Umkehrung aller Werte". Alle biologischen und psychologischen Tatsachen beweisen das Gegenteil des bisher Geglaubten. Nicht der Mann, sondern das Weib ist der rationalere, logischere, biologisch und kulturell spätere Teil. Und sie ist es darum, weil die Rationalisierung oder Intellektualisierung der Seele das Produkt der Not, der Hemmung oder Stauung ist, die in der historischen Entwicklung der Frau wirksamer war als in der des Mannes. Und nur die geringe Höhe und Primitivität ihrer objektiven Kulturen täuscht uns über die viel größere Reife und das höhere Alter der psychologischen Entwicklungsstufe der Frau, der Entwicklung im Sinne der Bindung, Sozialisierung oder Rationalisierung ihres Trieblebens.

Und nicht das Weib, sondern der Mann ist der primitivere, von Gefühl und Instinkt abhängigere, „naturnähere", egozentrische und impulsivere Teil. Aber man fragt hier gar nicht, ob die Frau intellektualer sei als der Mann, sondern dekretiert (und zwar namens des Menschengeschlechtes), daß sie es nicht sein dürfe, und wenn sie es sei oder sein werde, erst recht Interesse habe, eine Entwicklungstendenz hintanzuhalten, die im Aufstiege zu Bewußtseinskultur nur absteigendes Leben erweise. — Denn man übersteigere die Differenzierung der Individuen

auf Kosten der Gattung und bestreite die Mittel zu vergeistigter Exzeptionalität einzelner Frauen aus dem Fond biologischer Lebensfähigkeit und physischer Mutterschaft. Die radikale Emanzipation der Frau, so etwa argumentiert man, müsse schließlich eine sinnvolle, ja für Erhaltung des Lebens vielleicht unentbehrliche Hemmung ausschalten, deren Wirksamkeit die europäische Gesellschaft bisher davor schützte, in Intellektualismus zu versanden und den großen Gewalten des Lebens, Eros und Eris, Gefühl und Wollen, jenen Mächten, welche religiöse und künstlerische Schöpfung inspirieren, eine Vorherrschaft sicherte, die zu Gesundheit und Ungebrochenheit des Lebens notwendig ist. Was aber werde nun das Los einer „zum Leben zu klug" werdenden Rasse mit schlummerlos leidendem Hirne sein, eines Europa, in welchem schließlich alle, Männer wie Frauen, in maßlos steigender intellektueller Konkurrenz, in wachsender Entsinnlichung und Vergeistigung hinaufgepeitscht werden zur Region grellen Lichts und illusionsloser Klarheit, wo nur wenige Intelligenzen eben noch Atemluft finden, die Masse dagegen erfrieren muß, aller Sicherheit, aller Lebensatmosphäre beraubt, die, so unklar und dumpf sie scheinen mag, doch Keim und Geburt hütet und alles was Wärme, Hülle und Trostes bedarf. — Es ist freilich den Kämpfenden selber nicht klar, daß ihre Argumente gegen die Frauenbewegung im Grunde nur die Argumente der Kulturangst gegen die intellektuelle Kultur sind, oder anders gesagt, die Argumente der Wärmekultur gegen die Lichtkultur, die Ausspielung des individualen und substanzialen Wertes gegen den funktionellen oder ethischen. — Die Frau soll durchaus einen Substanzwert darstellen. Nicht durch ihre Leistungen, sondern durch ihr Sein, nicht durch ihre Taten, sondern durch ihre Natur soll sie wirken, und somit indirekt, als Hüterin und Erzeugerin, als Mutter oder als Kampfpreis des Mannes die Entwicklung befördern. Aber gerade diese Tatsache, daß sie nur sub-

stanzieller Wert war, hat die Frau bisher gehindert, kulturelle Werte zu schaffen. Im Gebiete der Künste insbesondere ist es ungemein durchsichtig, daß ein Wesen, welchem ewig gepredigt wird, daß es schön sei und sein müsse und welches seine Aufmerksamkeit in dieser Richtung verbraucht, niemals geeignet sein wird, Objektiv-Schönes zu erschaffen. — — Das prachtvolle gefährliche Raubtier, die Zwittergeburt von Dämon und Sphinx, das Gemisch von Madonna und Hetäre, gleichzeitig berufen, die Sinnlichkeit zu hüten und doch wieder als ein unirdisch Heiligkeitsgebild den Mann zu erlösen und „hinanzuziehen", — all die elenden Phrasen von der „europäischen Verhäßlichung des Weibes durch Wissen", von der „gesunden Dummheit", dem „Segen der Reaktion", dem „physiologischen Schwachsinn" — und tausend andere Gemeinplätze mehr, sind die symptomatischen Erscheinungen jener Gegenkultur, die als vermeintlicher Vorkämpfer des Eros, der Mutterschaft, der mißhandelten Instinkte und der Interessen des Kindes und als wohlmeinender Hüter des Individualismus und Verteidiger der Natur und Gesundheit heute aus tausend Männern und Frauen spricht. Diese Gegenkultur wendet sich konsequent wider jede Unifizierung der äußeren Lebenshaltung in Vereins- und Genossenschaftswesen, wider die Auflösung der Familie, dieses vermeintlichen „wirtschaftlichen Atoms", — dieses noch höchst primitiven, unindividuellen, unsozialen und dem sicheren Untergang geweihten jämmerlichen Wirtschaftsgebildes! Sie wendet sich konsequent gegen jeden im Sturz patriarchalischer Sitten manifestierten Rationalismus! — Wirtschaftslehrer, Politiker, Kulturkritiker verweisen auf das Sinken der Geburtsziffer in Kulturländern und das schnelle Aussterben großstädtischer Bevölkerung. Biologen knüpfen kurzsichtige Erwägungen an das Gesetz des Antagonismus von physischer Proliferierung und geistiger Produktivität. Dichter, Künstler, Theologen, Metaphysiker —, diese heilige Schar der Reaktion, — äußern ihre Befürchtung, daß die intellektuelle Kultur

der Todesweg der europäischen und amerikanischen Völker sei. Aber es liegt auf der Hand, daß alle solche Vorhaltungen sich nicht gegen die rationale Fortentwicklung der Frauen, sondern im Grunde gegen den Prozeß der Zivilisation und Sozialisierung überhaupt richten und schließlich gegen die gesamte Kultur, soweit Intellektualisierung des Lebens, Vergeistigung der Seele ihr Attribut ist. — Die Vertreter solcher Aperçus und Sentenzen über die Seele der Frau glauben feine Psychologen zu sein. Hier aber gilt es die Psychologie dieser Psychologie zu durchschauen. Und das ist in diesem Falle ungemein schwer, weil auch alles, was von seiten der Frau über die Frau, aus scheinbarer Selbstbeobachtung und Konfession gesagt wird, noch von falschen Wertgefühlen und durch den Mann formulierten Begriffsschematismen vorbestimmt wird. Dazu aber kommt, daß diese „Geschlechterpsychologie" gerade aus den spätesten, kompliziertesten Geistern, aus feinen und tiefen Seelen geboren wird. Gerade bei diesen aber muß Tendenz und Wertgefühl in den Frühling und in die Knospe zurückdrängen. Gerade die Frau, welche gezwungen wird, das Geschlechtswesen und die physische Mutterschaft einer geistigen und seelischen Mutterschaft zu opfern und unter den heutigen Wirtschaftsformen den Konflikt zwischen ihrem Eigenwesen und ihrem Gattungswesen, zwischen Beruf und Eheglück notwendig erleidet, wird ungemein geneigt sein, alle unterbundenen oder versagten Triebe und Wünsche als ihr Wesentliches zu ergreifen und an den Hemmungen des Innenlebens mit ihrer Aufmerksamkeit haften zu bleiben. So entsteht unter Frauen und Männern von verfeinerter und später Art eine verkappte Reaktion von sehr gefährlicher Natur. In der Tat ist die in himbeersüßer Mütterlichkeits- und Liebesbrühe gekochte, uferlose Halbromantik einer Ellen Key für die Fortentwicklung der Frauenbewegung hemmender und gefährlicher als der durchsichtige Simplisme, mit dem etwa eine Laura Marholm oder

Gnauck-Kühne operieren. Hier spricht geheime Angst, daß die auf Gymnasien und Universitäten erzogene „Cerebralfrau" biologisch wertloser sein könne, als die tapfere starke Geliebte und Mutter, welche nichts als Durchgangspunkt der Gattung sein will. Hier spricht keine Erkenntnis mehr, sondern eine Lebensstimmung, die sich hinter vermeintlicher Wissenschaft und Psychologie versteckt. Gerade wo nicht mehr oder noch nicht „natürlich" gefühlt wird, wo eine Kultur begriffen ist, ohne schon aus der zweiten zur ersten Natur geworden zu sein, stellt sich die geschärfte Wahrnehmungsfähigkeit für alles „Natürliche" und „Gesunde" ein, wobei denn niemand recht weiß, was er unter „natürlich" und „gesund" zu verstehen habe. Es ist lediglich jenes für eine bestimmte Lebensstufe notwendige Lebensgefühl, welches die zartesten Saiten in der Seele Faustens an das törichte blonde Gretchen knüpft oder eine komplizierte, späte Frau für die bezaubernde Unverbrauchtheit der Jugend oder die bärenhafte Naivität des primitiven Mannes erglühen läßt. Es läßt sich hier nicht ausführen, warum jene aus Wertgefühlen fließenden vermeintlichen Erkenntnisse in ihrer pessimistischen Voraussicht Unrecht behalten. — Aber selbst wenn sie Recht hätten, so könnte doch keine Macht der Welt eine notwendige Entwicklung des Lebens hintanhalten. Und diese Entwicklung bedarf jener retardierenden Gegenkultur vielleicht ebenso, wie der forttreibenden Kultur der Bewußtwerdung; und wir alle sind mit Stimmungen, Tendenzen und Werten nur in den Kampf wechselnder Menschenalter und Altersstufen verflochten, während wir als Narren der Wahrheit stets das zu erkennen wähnen, was wir in unserem Innersten im voraus dekretieren. An keinem Beispiel aber läßt sich dieser typische psychologische Vorgang so gut illustrieren, als wie an Nietzsches Stellung zur Frauenfrage, die seine ganze individualistische Ethik und antiintellektuelle Wertung eben voraussetzt. Jene vermeintliche „Psychologie" aber, daß die Frau

unterworfen, besiegt, bezwungen und erkämpft sein wolle, daß sie im groben oder im feinsten Sinne stets „die Peitsche" über sich spüren müsse, kommt auf die banale Tatsache hinaus, daß der Mensch, Mann wie Weib, immer das liebt, was sich ihm verweigert, und den achtet, der ihm zeigt, daß man ihn nicht nötig hat und zur Not auch vor die Türe zu setzen versteht. — Es muß gesagt sein, daß auch Nietzsches Schwester gerade vor dem Frauenprobleme das Maß von Schärfe und Kritik vermissen läßt, das einer stolzen und freien Seele einer subtilen Verunrechtung gegenüber, nicht zu verdenken wäre.

4. Die Endlichkeit und Entropie des Lebens.

Wenn es eine Kraft ist, welche sich hier in Leidenschaften und Erregungen des Lebens, dort in Resultaten und Bewährungen des Geistes äußert, welche Werk oder Tat wird, dann mag man die geistige Kultur als Blüte des Lebens bezeichnen, aber man erinnere sich, daß jede Blüte nur Entbehrung und gleichsam die Sehnsucht der Pflanze ist! Man gebe einem Blattgewächs an Wasser, Licht und Salzen so viel als es irgend aufzunehmen vermag, dann wird es in Blattwerk verschießen und keine Blüte ansetzen, welche vielmehr eine relative Zurückhaltung und Bändigung konzentrierter Wachstumsenergien erfordert. Würden nun aber biologische und kulturelle Forderungen um die einem Sozialindividuum verfügbare vitale Energie konkurrieren, würde die seelische Steigerung als Inanspruchnahme, Herabminderung, Beraubung des physischen Individuums aufgefaßt werden und umgekehrt alle dem körperlichen Wachstum, der körperlichen Genesung oder Zeugung zufließenden Kräfte als relativer Überschuß und Freisein von geistiger Bindung betrachtet werden können, so würde sich schließlich ein sehr merkwürdiges Problem ergeben. Es würde nämlich der Entscheid der Frage, ob die Kulturation, welche wir

bisher nur als Notwendigkeit zur Erhaltung des Lebens und Prinzip seiner möglichsten Steigerung kannten, nicht andererseits Absorbtion und schließlich Stillstand der Kräfte zuwege bringe, an der weiteren Frage haften bleiben, ob die vitale Energie der „Menschheit" oder „Natur" erschöpflich oder unerschöpflich sei. Oder, anders gefragt, ob wir die eine Gesamtheit konstituierenden Sozialatome und Individuen in endlicher oder unendlicher Anzahl denken müssen. Wir haben nun freilich bei der physikalischen Frage der Entropie, die Möglichkeit, jedes kosmische System, dessen partialen Untergang wir als notwendigen Endpunkt seiner Entwicklung begreifen, ins Unbegrenzte als Teil eines umfassenderen Kosmos aufleben zu lassen und damit unseren Lebenswillen in endlose Endlichkeit zu flüchten. Indessen hat die Wissenschaft sich an die Gesetze empirischer Vorstellbarkeit zu halten. Und da die Vorstellung eines begrenzten Unendlichen oder einer aus unendlich vielen Elementen bestehenden Einheit unvollziehbar ist, können wir in mechanischen Theorien nicht umhin, eine endliche Quantität oder Krafteinheit dem kosmischen Prozesse, mögen wir ihn noch so grenzenlos vorstellen, „zugrunde zu legen". Es ist jenes Problem, welches sich auch für Nietzsche unmittelbar aus dem Kulturproblem entwickelte und ihn zu einer Theorie verführte, mit der er sein System zu krönen gedachte, zu der Lehre vom Kreislauf oder „der ewigen Wiederkehr des Lebens". Gerade an diesem Punkte aber zeigt sich sein Versagen vor Problemen strengerer Logik.

Wenn die Sprache von Gegenständen oder Objekten spricht, so liegt darin ein psychologischer Hinweis darauf, daß Widerstandsgefühle, daß Gefühle des Sichnichteinfügens in die bisher gegebene Einheit des Ich, daß psychische Hemmung die gewohnte Garantie der Existenz von Außenwelt und das Signal objektiver Gegebenheit sei. Gefühle des Unterschieds, des Kontrastes,

des Widerspruchs sind seelische Koordinaten unserer Empfindungen und der ihnen entsprechenden relativ selbständigen realen Tatbestände. Diese realen Tatbestände sind nie völlig gleichartig zu denken, weil sie dann nicht unterscheidbar, sondern ein Tatbestand wären. Die Tatsache der Vielheit, Mehrheit, Pluralität, die Tatsache der Gegenstände, ja nur eines nicht im Subjekt beschlossenen Gegenstandes schließt schon räumlich-zeitlichen Unterschied, Endlichkeit, Begrenztheit in sich. Wo immer wir objektive Letzteinheiten ansetzen, mag es sich nun um physikalische Energiezentren und Atome erster bis nter Ordnung, um Jonen, Bionten, Elektronen, mag es sich um seelische Individuen, Monaden und Realen oder mag es sich um Sozial-, Art- und Rasseneinheiten oder endlich um kosmische Einheiten handeln —, immer sind wir bei extensiven und intensiven, physikalischen wie psychischen Elementen genötigt, irreduktible Unterschiede apriori bestehen zu lassen, denn die Vorstellung einer Mehrheit absolut gleichartiger Unteilbarkeiten ist unvollziehbar und hebt die Vorstellung vitaler Bewegung überhaupt auf. — Verkörperte sich das Ideal der Naturforschung in einer mechanischen Theorie des Lebens, welche seine Entwicklung zurückverfolgt bis zu einer undifferenzierten Masse von Protylatomen, so müßte doch außer dem uranfänglichen Bewegungsanstoß, aus welchem die erste Differentiation erklärt wird, auch schon ein Mittelpunkt und eine Peripherie, also Unterschied innerhalb ausgedehnter Letztatome oder wenigstens Differentiation der Anlage nach vorangesetzt werden, bei welcher unsere Erklärungsfähigkeit eben stille stünde, obwohl wir „Potentialitäten" und „Naturkräfte" nur als substanziierte Niederschläge aus vorangehender Kausalreihe begreifen können. Wir können, kurz gesagt, Differenzen immer nur aus unmittelbarer Erfahrung fortschaffen. Und wir tun das, indem wir sie ökonomisch vereinheitlichen, gedanklich subsumieren, wobei wir sie zurück und unter die Schwelle der gegenwärtigen Wahrnehmung, des

gegenwärtigen Weltbewußtseins verlegen, so daß wir (mit schon von Giordano Bruno geäußerter Bescheidung) schließlich gestehen müssen, daß jedes „Welträtsel" auch noch im Atom als im Diminutiv des Kosmos wiederkehre und Mechanik und Mathematik nichts biete als letzte Vereinfachung des empirischen Beziehungssystems, letzte Verjüngung der phänomenalen Welt mitsamt ihrer Differenzen. Alles Erkennen ist somit nichts als begrenzen oder negieren. Da wir nun aber die Welt als *geschlossenes System* in jedem Augenblick *selber* gedanklich setzen, so kann uns keine andere als *endliche* Totalität vorstellbar sein; und das an sich leere Prinzip der Identität umschreibt diese normative Urtatsache, daß wir nur *Seinseinheit*, d. h. Endlichkeit und nicht *Unendlichkeit* erfassen. Wenn aber somit apriori gewiß ist, daß in *vorstellbarer* Sphäre nur *endliche* Letzteinheit gegeben sein *kann*, dann ist auch in bezug auf das Kulturproblem nicht zu zweifeln, daß wir die dem kulturellen Entwicklungsprozeß unterschobene dynamische *Quantität*, mögen wir ihre Grenzen auflassen, so weit als wir wollen, schließlich doch *endlich* vorstellen müssen. Daß also jene vitale Summe, welche sich zum Organisch-Tierischen oder Geistig-Sozialen differenziert und damit relativ isoliert hat, im Verlauf isolierender Differenzierung *aufgebraucht* werden müsse, da ihr Durchgang durch zahllose Ketten von Kulturgenerationen mit Kraftverlust verknüpft zu denken ist. — Auch beim Kulturproblem stoßen wir somit auf eine fundamentale Kategorie, die vom orientierenden Denken so wenig als wie von physischer und psychischer Praxis lösbar ist, mögen wir sie mit Stillstand und Bewegung, Wachen und Schlafen, Leben und Tod, Wärme und Erstarrung, Wollen und Wissen, Aktualität und Potentialität, Handeln und Sein, Identität und Kausalität oder mit anderen Gegensatzpaaren umschreiben. — Jede Bewegung: durch Medien gehendes Licht, Wärme, Elektrizität, physiologische Umsetzung, biologischer Prozeß, endlich jedes psychische und geistige

Geschehen kann nur unter dieser Kategorie einer in Aktivität sich verbrauchenden Substanz vorgestellt werden. In keiner Vorgangssphäre wäre ein perpetuum mobile vorstellbar, ein Bewegungsträger, der verharre, oder Bewegung, welche nicht Reibung schaffte, an der sie sich erschöpft. Auch komplizierteste Umsetzung von Kräften könnte nur unter diesem Bild der polaren Schwengelbewegung einer Kraft vorstellbar werden, wobei endliche Quantität sich in endliche Möglichkeit und Wiederholung von Vorgängen aufteilt. Keineswegs aber scheint mir berechtigt, in diesem Transformationsaufbrauch identischer Energie nur die Zwangsnorm physikalischer Orientierung zu sehen, denn auch für Auskünfte über psychisches Erleben besteht z. B. Nötigung, eine Relation zwischen Intensität und Extensität psychischer Elemente anzusetzen. Die Anfangsintensität, mit der z. B. eine Empfindung oder Vorstellung ins Bewußtsein tritt, schwillt ab mit wachsender Inanspruchnahme der Psyche durch eben dies einseitig gekennzeichnete Element; die Stärke eines Gefühls steht von bestimmtem Grade an, in Gegensatz zu seiner Dauer oder Verbreiterung. Hier aber wollen wir nur jene physikalische Theorie ins Auge fassen, an der wir das einfachste Gegenstück zu dem uns beschäftigenden Kulturproblem haben. Der Mayersche Satz von der Äquivalenz von Wärme und Arbeit bezeichnet die Notwendigkeit, daß der Teil zugeführter Wärme, der eine ihm äquivalente Arbeitsmenge erzeugt, als Wärme verbraucht werde. Nun kann aber Wärme nicht von selbst aus einem kälteren in einen wärmeren Körper übergehen, sondern hierzu bedarf es eines entgegengesetzten Wärmeüberganges oder einer, solchen entgegengesetzten Übergang veranlassenden Veränderung; — mit anderen Worten: Zur Herbeiführung des Übergangs von Wärme aus einem kälteren in einen wärmeren Körper ist Arbeit nötig. Während also mechanische Arbeit (Druck, Stoß, Reibung ꝛc.) vollständig in Wärme verwandelt werden kann, kann nicht

alle Wärme in Arbeit zurückverwandelt werden, weil stets ein Teil zu kälteren Körpern herabsinkt. Diese geläufige Überlegung gab nun Anlaß zu der schon erwähnten Theorie des endlichen Temperaturausgleichs: Alle mechanische Energie müsse allmählich in nicht mehr retransformierbare Wärme übergeführt werden, durch welche alle Temperaturunterschiede allmählich ausgeglichen würden. Die Gesamtenergie des Weltalls wäre also zu denken als eine konstante Quantität von zwiefacher Qualität: schon aktivierte und noch aktive, schon transformierte und noch transformierbare Energie (mechanische, chemische, elektrische Energie, Wärme von höherer Temperatur u. s. w.). Bei Umsetzung der Kräfte stellte diese nicht retransformierbare Wärme eine Sackgasse, ein Behältnis dar, das keinen Abfluß hat, und je nachdem wir nun unter Energie diese sich aus der Arbeit ansammelnde und nicht mehr reduzierbare, oder jene noch in Arbeit umsetzbare Energie verstehen, können wir sagen, daß die Kraft des Weltalls sich maximisiere oder aber, daß sie verschwinde. Der Weltprozeß würde somit von den größten Temperaturdifferenzen zum Ausgleich der Lageunterschiede und zum Endzustand starrer Vereinheitlichung führen, welche zugleich weiteste Zerstreuung und Verflüchtung der „Energie" und vollkommene Gleichgewichtslage oder Ununterschiedlichkeit der Atome bezeichnet. — Es ist nun leicht einzusehen, daß sich diese physikalische Vorstellung auch auf biologische, wirtschaftliche, kulturelle Entwicklung, und auf jedes Verhältnis intensiver und extensiver Differenz, insbesondere auch auf das gegenseitige Verhältnis von Sozialisierung und Individualisierung übertragen lasse. Sofern wir den meist noch sehr naiv gebrauchten, absolut oder ontologisch gemeinten Relationsbegriffen „Natur" und „Kultur" einen wissenschaftlichen Sinn geben wollen, wird es zuguterletzt nur nach Analogie dieser aus der Mechanik geläufigen Vorstellungen von Energieerhaltung und Stoffumsatz geschehen können. In dieser Analogie aber würde

etwa die Intellektualisierung des Willens oder die Sozialisierung des Trieblebens dem Verhältnis von Arbeit und freier Wärme, die Maximisierung resp. Neige der Energie der Intensifikation resp. Absorbtion des Lebens und das Logische innerhalb des Psychischen der nicht mehr retransformierbaren Wärme vergleichbar sein. — Es sei hier nur nebenbei erwähnt, daß eine wunderliche Nuance dieser naturphilosophischen Orientierung in neuester Zeit auch im Gebiete der Geologie auftauchte: eine Theorie, welche unaufhörlichen Umsatz der Gebirge in Meeresgrund und Neuauftauchen von Land aus Meeren vorgehen läßt, drängte zu der Frage, ob nun diese „Zirkulation der Felsen" endlos fortgehe, und stand vor der Nötigung, eben in der Transformation nach zwei Polen hin die Ursache schließlichen Stillstandes geologischer Entwicklung zu erkennen. — Auf biologischem Gebiet endlich können wir uns das aus der Entwicklung abzweigende, relativ isolierte Keimplasma einer Art nur vorstellen unter dem Bild einer endlichen Quantität, welche sich in die Träger des biologischen Typus sowohl ihrer bloßen Anzahl und Quantität als ihrer individualen Differentiation nach aufteilt, so daß in gleicher Progression als eine Gattung mit ihren Vertretern die Erde überzieht, ihre einzelnen Exemplare lebensunfähiger werden, oder umgekehrt im selben Maße als die Differenzierung innerhalb eines Typus vorschreitet, die im Typus investierte Lebens- und Entwicklungsmöglichkeit sich aufbraucht.*) Diese Gedankengänge erscheinen Ihnen phantastisch oder ungewohnt. Aber ich möchte darauf hinweisen, daß die antike Philosophie auf ihrem Höhepunkt wie in ihrer Neige fast durchweg die Vorstellung gehegt hat, daß die Entwicklung abwärts leite und daß (ich zitiere ein Wort Senekas) „in der Vorzeit die vom Zeugen noch unerschöpfte Welt

*) Vergl. hierzu im letzten Kapitel meine Darlegung über die Erschöpfbarkeit der biologischen Entwicklung.

einst stärkere Geburten geliefert habe". Auch können die an sogenannten Pessimismus oder Nihilismus geknüpften Kulturbetrachtungen, wie etwa die auf fortschreitender Weltnegation gegründete Evolutionstheorie Hartmanns, wohl erweisen, daß man moderne Entwicklungslehre so gut auf Steigerung als auf Auflösung, sowohl auf Schwächung als auf Erhöhung des Lebens gründen kann. Und die gleiche Vorstellungsart müssen wir endlich für individualisierende und sozialisierende Vorgänge an politischen und wirtschaftlichen Kommunen gelten lassen. Auch hier würde die vollendete Sozialisierung aller Funktionen mit ihrer vollendeten Atomisierung oder Anarchie schließlich zusammenfallen. Nur weil zu den am tiefsten gegrabenen Erfahrungsformen des Menschen gehört, daß dem Eintritt jeder Veränderung, Entwicklung, Bewegung eine relative Ruhelage vorhergeht, aus welcher Aktion zu werden scheint, ist die ergänzende Vorstellung von Ruhe, Starrheit, Tod, als Ziel, Zweck, Resultante von Bewegung schwerer vollziehbar, und wie Wachen aus Schlaf, Tier aus Pflanze, Mann aus Weib, so wird das relativ Aktive gegenüber relativ Stabilem gewohnheitsgemäß einerseits für zeitlich später, andererseits für vollkommener gehalten. Hierzu aber kommt, daß die Vorstellung, die Erde blühe veraltend ab, gleich wie ihr Mensch, und habe im Erstarrten, Anorganischen den Höhepunkt der Entwicklung, unserm „Selbsterhaltungstriebe", solange er noch nicht transformiert ist, so wenig annehmbar anmutet, daß wir zur Erneuerung der freien Energie ins Endlose auf kosmische Zusammenhänge rekurrieren, von unserm Sonnensystem auf Fixsterne, von da auf Nebelflecken bis ins Unfaßliche, ohne daß wir doch je empirisch über unermeßliche Endlichkeit hinauskämen und ohne daß wir in Sphären möglicher Erfahrung zu Vermeidung des Widerspruchs einer abgezählten Unzahl relativen Anfang und relatives Ende umgehen könnten. Denn die Sicherheit dieser Erfahrungskategorie ist keineswegs erst durch

Erfahrung, etwa durch Experimente der Naturforscher, erschlossen, welche das Beharrungs- oder Substanzgesetz und die Erhaltung der Materie und Energie „verbürgen", sondern sie ist „transzendental", d. h. nicht Gewinn, sondern Bestand der Erfahrung, wenn sie auch nur in bezug auf diese Geltung hat. Im Naturgesetz des Empirikers erkennt die Erkenntniskritik nur dies anthropomorph-ökonomische Schema; mag jener den Weltschematismus als Naturfaktum nehmen und mit induktiver Logik den Identitätssatz in ein „Gesetz der Gleichförmigkeit in der Natur" kehren, diese wird empirische Kontinuität (Trägheit, Erhaltung der Energie u. s. w.) auf Reflex des Bewußtsein mit der Identität unveräußerlich begleitenden Kausalitätsprinzips und sogenannte „Naturgesetze" auf die vorbedingende Bewußtseinsform als auf die Norm des Zählens und Messens reduzieren. — Die dem Kulturproblem zugrunde liegende Kategorie ist also physikalische, psychologische, logische Tatsache: Die hypothetisch gesetzten, relativ unveränderlichen Seinselemente sind nur in endlicher Zahl vorstellbar! Die Erfahrung kennt nur rationale Entitäten, denn Objekte sind Angleichungen möglichen Erfahrens, bei welchem die Hypothese daseiender Realität nur eine Asymptote, d. h. nur das provisorische Abfinden bildet, zu dessen Behuf unendliche Relation geglaubt wird. Wir können niemals von absoluten Objekten, von „Dingen an sich" Bewußtsein haben, aber wir hypostasieren sie gleich irrationalen oder imaginären Größen, um in bezug auf sie denkbare Relationen aufs genaueste bestimmen zu können. Nur in diesem Sinne wissen wir!

5. Das Ende.

Was somit an wissenschaftlicher Wahrheit der Auffassung zugrunde liegt, daß die Kultur Lebensaufbrauch und daß insbe-

sondere Intellektualisierung, Sozialisierung, Kulturation ein biologischer Niedergang sei, kommt auf die Gewißheit der Endlichkeit und des Endes überhaupt hinaus, auf die Tatsache des Todes, die überall gewiß ist. Was sich an sie aber an Bänglichkeit und Klage oder an Ruhe und Würde, an Kulturangst und Gegenkultur oder an Todesmut und Heroismus anschließen mag, das sind symptomatische Begleitgefühle, die uns das biologische Alter, die Lebens- und Entwicklungsstufe, die Jugendlichkeit, Reife oder Überreife von Völkern und Individuen illustrieren. Wenn es kommt und wenn wir müssen, dann wollen wir uns benehmen, wie — wir können.

Im Hofe des alten Klosters von San Marco zu Florenz befindet sich in einer Türlunette ein Gemälde Fiesoles: Der Wissende. Dem heiligen Petrus Martyr ist ein Schwert gedrungen tief in die Brust. Auch seine Stirn ist dornzerrissen. Blut sickert herab. Leise und langsam rinnen schwere Tropfen über die verhärmten Wangen. Aber er hält den Zeigefinger fest auf die Lippen gepreßt. Seine Haltung ist frei, schlicht und gelassen. Fest geschlossen der Mund. Nur im Schweigen der Augen lebt, was er nicht sagen will, was unaussprechlich ist. — Ich wünschte, meine Philosophie könnte in späte Begriffe bannen, was dem frühen Künstler sich noch als Bild offenbaren muß. Denn Begriffe sind Tränen, die von Spannung entlasten. — Wie? Ist es wahr, daß sich „der Wissende" so als verblutender Märtyrer empfindet? Daß er gleich Kassandra die Göttin anflehen sollte, das sehende Auge zu blenden, weil nur im Irrtum Leben sei? Ist denn nicht alles Leben nur Überwindung, nur Formulierung, Entspannung, Ablösung, Entwirkung hemmender Not? Und wenn wir jemals die rohen, groben, äußeren Kämpfe völlig

überwunden haben, hätten wir nicht gerade dann diese subtilsten Verzweiflungen und Nöte, diese abstraktesten Widerstände und Konflikte nötig, um noch wirkend und wach bleiben, um an ihnen und durch sie leben zu können? Vielleicht ist Konflikt, ist Frage, Störung, Widerspruch und Dualität das Wesen des Lebens! Jenseits unseres Lebens gibt es keine Rätsel, aber damit auch kein Leben mehr! . . .

„Nehmet dem Menschen Hoffnung und Schlaf" — so sagt Kant — „und ihr macht aus ihm das elendeste aller Geschöpfe." Nietzsche aber fügt hinzu: „Der Wissende ist schlaf- und hoffnungslos." Aber wenn dem so wäre!? Würde dann nicht auf dem Wege dorthin Schlaf und Hoffnung ihn geleiten? Umgaukelt nicht den Werdenden, Irrenden das Jenseits der Kunst, die Hoffnung seiner Ideale, der Traum all seiner Religionen und Metaphysiken? — und all der Glaube, der wahr, wirklich und beglückend ist, eben weil und so lang er Glaube bleibt!? „Könnte der träumefrohe Jüngling mit einem Blick erkennen, was er in der Jahre Folge doch ganz ruhig hinnimmt, er legte sich augenblicklich hin und stürbe." Aber er träumt und hofft doch eben! Das ist ja Jugend! Und lieber flüchtet er aus ruhelosem Kampf und Bewegung zu transzendenten Schatten und opfert das Erreichbare und Nächste dieser grenzenlosen Hoffnung, als daß er billigen könnte, was ruhig zu begreifen, ruhig zu konstatieren, der nicht mehr zu enttäuschenden letzten Reife nur natürlich ist, wenn sich das große Wissen und große Verzeihen ohne Hoffnung und ohne Trauer schließlich vor dem Notwendigen beugt! Was kann uns nun noch halten? Was lohnt sich noch? Alles rätselhaft und nicht mehr rätselhaft! Überall Leidensehen und Ungerechtigkeit! Und was noch dabei zu sagen? Es fehlt auch Sprache! Jeder einsam und ganz allein. Keiner zu beneiden, keiner zu beklagen. Alles quält sich, alles hat recht. Und zuletzt das Salomonische: Hakkol

hâbel! Das ist freilich greisenhafte Weisheit. Sie stieß in Nietzsche auf junge Seele. Und so erfahren wir den entsetzlichen Todeskampf zwischen Wunsch und Wissen! Er ist beendet. Wir wollen schweigen und des großen Wortes von Richard Wagner denken:

Reif sein zum Sterben, des Lebens zögernd sprießende Frucht!
Frühreif sie erwerben in Lenzes jäh erblühender Flucht —
War es dein Los? War es dein Wagen?
Wir müssen dein Los wie dein Wagen beklagen. . . .

Neuntes Kapitel.

Die Umwertung aller Werte.

> Barbaren von altersher, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden. Tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls. Verdorben bis ins Mark zum Glücke der heiligen Grazien. In jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gut geartete Seele, dumpf und harmonielos, wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes. . . . Voll Liebe und Geist und Hoffnung wachsen seine Musenjünglinge dem deutschen Volke heran; du siehst sie sieben Jahre später und sie wandeln wie die Schatten — still und kalt. Hölderlin.

Von einem Philosophen, auf welchen die Philosophie der Zukunft wohl energisch zurückgreifen wird, als auf den ansprechendsten Denker, unter allen, die Deutschland hervorbrachte, von Johann Gottlieb Fichte, berichtet man eine reizende philosophische Anekdote. Nur an einem Tage seines Lebens soll dieser große Mann Sekt getrunken haben, nämlich an dem Tage, an welchem sein erstgeborenes Kind, der spätere theistische Philosoph Immanuel Hermann, zuerst das Wort „Ich" gesprochen hat. Diesen Tag beging der ältere Fichte als den festlichsten seines Lebens. Denn mit der Aussprache des Wortes „Ich", so sagte er, ist der Bann der tierischen Dumpfheit durchbrochen, der über dem kleinen Kinde liegt. Von nun an beginnt seine Mensch-

werdung. Mit der Aussprache des Wortes „Ich" als dem ersten Dämmern des Selbstbewußtseins, vollzieht sich die Erschaffung der Welt durch den welterzeugenden Menschengeist. Der Geist, welcher zunächst als ein Teil der Welt in das All eingesenkt ist, erkennt im Akte der Loslösung und Isolierung sich selbst als Gegensatz zur anderen Welt. Er tritt aus dem ästhetischen Zustand der Einsfühlung in den intellektuellen oder ethischen des Bewußtseins über, als welches immer gleichzeitig Bewußtsein des Ich und der Welt, Bewußtsein von Subjekt und Objekt ist. Subjekt und Objekt werden somit im selben Moment der „Stauung" oder des „Anstoßes" geboren, nämlich in dem Augenblick, wo das zurückgedrängte Leben sich selber findet oder setzt. Der erste Akt aller Erkenntnis also ist die Tat. Er ist ein Akt der Selbstsetzung, der Setzung des Ich, im Gegensatz zum Nichtich. Der Anfang, die Wurzel aller Erkenntnis ist nicht selbst wieder Erkenntnis, sondern Tatsache, d. h. aber eben Sache der Tat. — „Ich bin Ich". Das ist keine Erkenntnis mehr, sondern ein unmittelbares Gewißheitsgefühl, ein Ergreifen und Behaupten des Ich gegen die Welt! Kurz, es ist ein Vorgang des Willens! Und der wollende, begehrende, praktische Mensch ist somit der umfassendere, welcher den erkennenden oder theoretischen Menschen schon in sich schließt. — Wir sagten: Der Beginn aller Erkenntnis sei eine Tat, ein „Akt der Setzung", ein „Willensakt". Wir hätten statt dessen auch sagen können, alle Erkenntnis ist in letzter Linie ein Wertungsakt. Oder anders gesprochen: Jedes Urteil ist schließlich Gefühl! Die menschliche Erkenntnis läuft zuguterletzt hinaus auf einen Akt des Wertens, d. h. des Sichentscheidens. — Indem wir sagen, „Ich bin", setzen wir uns selbst gegen die Welt, setzen wir uns selbst zugleich mit der Welt. — Das aber ist keine objektive Erkenntnis, sondern eine Lebensbewähr oder Tat, — diejenige Tat, Setzung, Wollung oder Wertung, mit welcher alles Wissen beginnen muß. . . .

1. Wertung und Wert.

Wir haben im siebenten und achten Kapitel gesehen, daß Nietzsches Geistesarbeit in einer einzigen Lebensaufgabe gipfelt: in der Aufstellung einer neuen Moral, einer neuen Wertlehre. In der Frage, wie läßt sich Sittlichkeit begründen und läßt sie sich überhaupt begründen? Welches sind die Werte, d. h. die objektiven Ziele, die erstrebenswerten oder geforderten Zwecke, welche das künftige Handeln der Menschheit erfüllen muß? — Welches die inhaltlichen Anbilder, die eine neue Sittlichkeit predigen und pflegen soll? Und da griff nun Nietzsche zunächst auf jene alte Fichtesche Wahrheit zurück: Der letzte Zweck oder Urwert der Sittlichkeitswissenschaft ist keine auffindbare Erkenntnis. Er ist eine Tat oder ein Akt der Setzung. Und erst wenn ich diesen letzten Zweck gesetzt oder apperzipiert habe, wenn ich aus den Inhalten des Lebens, die allesamt beständig um meine verfügbare Aufmerksamkeit konkurrieren, einen spezifischen, im Moment notwendigen Inhalt aufgegriffen habe, dann kann ich sekundär, im Hinblick auf diesen vorgestellten Zweck bestimmen, was künftig für mich als gut, was als schlecht zu gelten hat. — — In der modernen Wirtschaft tritt an die Stelle des alten Tauschhandels und der Naturalzahlung ein mächtiger Tausch- und Verkehrsagent als Index oder Generalnenner für alle nur möglichen und erdenkbaren Güter: Das Geld. Ist nun dieses Geld ein subjektives oder objektives, ein psychologisches oder logisches Gebild? Es ist zunächst wohl der sachlichste, unpersönlichste Faktor, den wir kennen. Es ist das allgemeine Medium, welches sich allen willkürlicheren, vergänglicheren Werten gleichmäßig darbietet und in das sich alles umrechnen und umsetzen läßt. Der Marktwert oder die Valuta des Geldes läßt sich so wenig willkürlich bestimmen, wie etwa der Stand des Barometers oder Thermometers. In dem Kurse des Geldes kommt jede zarteste Schwankung

des wirtschaftlichen Lebens und damit indirekt auch jede feinste Nuance aller seelischen Flutungen irgendwie zum Ausdruck, so daß es uns schließlich scheinen mag, als sei das Geld ein großer Götze, von dem wir alle objektiv abhängen. — Und doch ist auch diese Gottheit nur lebendig im Glauben und durch Glauben! Nicht zwar das Was, wohl aber das Daß ihrer Geltung ist schließlich unser eigener Wille, und von dieser Seite gesehen müssen wir wiederum sagen: „Das Geld ist ein subjektives Gebild". Denn es ist gültig, nur soweit wir übereinkommen, es gelten zu lassen. — Dem etwa analog, meint nun Nietzsche, verhalte es sich auch mit moralischen Werten. Die Sittlichkeit ist zwar relativ objektiv und stabil. Aber dieses Stabile ruht doch wieder auf einem bewegten Untergrund, nämlich auf den Flutungen und Veränderungen der menschheitlichen Seele.

In diesem Sinne können wir das Prinzip der Nietzscheschen Wertlehre in einem einzigen Satze ausdrücken, welchen eine furchtbare Mördersekte des Mittelalters, die Assassinen, auf ihre Fahne schrieb: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt". — „Nichts ist wahr!" nämlich im absoluten Sinne! Denn alle Wahrheit ist ja nur ein Fürwahrhalten. Wahr ist das, was wahr zu nennen die Menschheit übereingekommen ist, oder übereinkommen mußte! „Alles ist erlaubt"! d. h. ich kann, wenn ich will, dieses oder auch jenes Ziel ergreifen, diesen oder auch jenen Inhalt des Tuns, als den von mir geforderten und wertvollen Inhalt vorstellen. Ich kann z. B. sagen, „der Zweck des Lebens ist die möglichst große Wohlfahrt einer möglichst großen Anzahl von Menschen". Oder ich kann sagen: „Der Zweck des Lebens ist die höchste Vollkommenheit des Einzelmenschen." Oder schließlich auch: „Der Zweck des Lebens liegt überhaupt nicht in diesem Leben, sondern er liegt jenseit des Grabes." Jeder dieser Werte: die Nützlichkeit, das Vergnügen, das Jenseits kann mir als Oberwert für ein lückenloses System der Ethik dienen.

Aber nachdem ich einen solchen Oberwert gesetzt habe, bin ich auch gehalten, ihn in allen seinen Konsequenzen anzuerkennen, und wenn ich ihn anerkannt habe, so wird durch ihn die ganze Folge von Unterwerten bestimmt, die eben zur Erzielung jenes letzten Lebenszweckes nötig sind. Es ist, wie wenn ich mich entschließe, an einem großen Gesellschaftsspiele teilzunehmen. Ich bin keineswegs gehalten, mitzuspielen. Aber wenn ich mich bereit finden ließ, mitzutun, dann bin ich von nun an auf alle Spielregeln eingeschworen, welche in der Natur des vorgenommenen Spiels nun eben begründet sind. — So etwa denkt sich Nietzsche das Verhältnis des Menschen zu seiner Lebensnorm. Es liegt in der Natur und im Interesse des Lebens, daß es die allerverschiedensten Werte und Sittlichkeiten nebeneinander gibt. Jeder ist das Produkt seiner Gruppe und ihrer Lebensart. Für jeden gilt der Trost der stoischen Ethik: „patet janua exi", d. h. man kann schließlich freiwillig aus seinem Leben scheiden! Will man aber leben (und man lebt eben solange man will, und muß wollen), dann ist unsere gesamte Lebensform determiniert. . . . Ich habe zunächst freilich auch hier noch eine Scheinwahl: Ich kann gefragt werden, ob ich eine priesterliche oder kriegerische Sittlichkeit vorziehe, ob ich eine die Masse pflegende oder den Einzelmenschen hebende Kultur für höher erachte, ob mir die Steigerung des Typus oder die Differentiation des Individuums für erstrebenswert gilt, — aber sobald ich diesen ersten Schritt vollzog (und meinen Entscheid bringe ich bereits mit zur Welt), so gilt das Gesetz, welches die deutsche Sage den Hexen und Kobolden anheftet, daß sie einzig durch die selbe Öffnung wieder aus dem Hause können, durch welche sie in das Haus hineingelangten. — Und auch dieser Akt der ethischen Wahl ist, wie gesagt, nur meine Scheinfreiheit. Das einzelne Individuum bringt in seiner „Persönlichkeit" die Determinanten seiner Wahl eben schon auf die Welt, die

ihrerseits nichts sind, als Ausweise über Wahl- und Wertungsentscheide, welche die Vorfahren statt seiner vollzogen haben. So ist denn die Freiheit der Wahl in bezug auf die uns genehme oder passende Sittlichkeit nur im Sinne einer bedingten Freiheit denkbar, für welche Nietzsche den schönen Namen „amor fati" gefunden hat, d. h. im Sinne des freiwilligen Ja- und Amensagens zu dem, was wir nun einmal sind! Des freiwilligen Ergreifens und versittlichenden Aktivierens jenes Nicht- oder Außersittlichen, das mit uns geboren wird, des Pindarischen „Werde was du bist!" Ita est, ergo ita sit ist die letzte Weisheit dieser Ethik. Und diese freiwillige Anerkennung des unentrinnbaren Zwanges wird uns um so leichter, je eher wir selbst uns tüchtig, gut und lebenswert fühlen und fühlen können, während jede Sittlichkeit, welche das Selbst nicht offenbaren, sondern negieren, welche „opfern", „hingeben", „bessern", kurz, sich asketisch quälen, flagellieren und umschichten will, nur ein Ausweis ist über Gefühle von Brüchigkeit, Schwäche und Selbstverachtung, welche der faktisch schlechten Geburt und Rasse eben anhaften! Somit ist für Nietzsche der sittliche Wert, den der Mensch ergreift, nur eine Umschreibung seines natürlichen Bedürfnisses und dieses Bedürfnis nichts als die letzte biologische Tatsache.

In diesem Sinne zeigt sich nun Nietzsche als einer der radikalsten Deterministen, die je spekuliert haben. Die Voraussetzung der radikalen Unfreiheit des Menschen gegenüber dem Gesetze seiner Geburt ist der notwendige Ausdruck einer naturwissenschaftlichen Denkart. — Dieses schließt nun aber nicht aus, daß phyllogenetisch die Sittlichkeit entstanden und zwar durch freiwillige Wertsetzung, d. h. also aus psychologischen Momenten entstanden gedacht wird. Und darin wiederum lebt in Nietzsche ein Stück der alten Staatstheorie fort, des „Contrat sociale", d. h. jenes Gedankens, daß Recht und Staat Kunst-

werke oder Vernunftschöpfungen seien. Es gibt keine absolute Ethik. Sondern die Moral ist das Produkt der menschlichen Seele, ihrer Erfordernisse und Nötigungen. Es ist schließlich nur der Lebenstrieb, der „Wille zur Macht", welcher auch die Moral als Vehikel seiner Zwecke erschaffen hat, genau so wie er Erkenntnis und Wahrheit erschafft und selbst die Prädikamente der Logik zuguterletzt nichts sind als Mittel zur Erhaltung und Höhersteigerung des Menschenlebens. Man könnte demnach sagen, daß Nietzsche das Vorhandensein der Moral etwa so erklärt, wie Helmholtz einst das Vorhandensein der Lotzeschen Lokalzeichen erklärt wissen wollte: „Für das Individuum angeboren und vorbestimmt, von seiten der Gattung erworben und in freier Tat erschaffen und ausgearbeitet!"*) —

Wir haben hier ein Problem und eine Art der Orientierung vor uns, welche in der Geschichte des menschlichen Denkens immer wiederkehrt. Kant sucht bekanntlich die freie Selbstbestimmung des Menschen, welche er angesichts der empirischen oder historischen Welt vollständig aufgeben mußte, durch ein höchst wundersames Hinterpförtchen doch noch zu erretten, indem er hinter dem angeborenen empirischen Charakter, der durch Dispositionen und Lebensumstände durchweg nezessitiert ist, einen zweiten, eingeborenen Charakter ansetzt, unser sogenanntes „metaphysisches" oder „transzendentales Ich"! — Es liegt hier die große Frage vor, ob wir aus der ewigen Kette kausaler Bedingungen und Bezogenheiten jemals herauskommen auf irgend ein Stabiles, das nun dieser kausalen Kette als ihr eigentlicher

*) Selbst die für die Gattung, apriori gültige Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens zum Prinzip einer Gesetzgebung für alle taugen kann", setzt insgeheim voraus, daß diese Gesetzgebung eben „zum allgemeinen Wohle" diene und tut gerade das, was Kant mit ihr vermeiden wollte, sie macht den Glückswillen zum Prinzip der Ethik (vergl. S. 71).

Veranlasser oder Träger substituiert werden kann?! Und wir sind durch die Natur unseres Denkens, für welches mit der Kategorie der Kausalität auch bereits die andere der Identität oder Substanz gegeben ist, offenbar gezwungen, aus der Tatsache der Bezogenheit heraus auf ein solches Etwas zu folgern, welches durch diese Bezogenheiten gebildet, von ihnen getragen oder an ihnen offenbar wird.

Die gleiche erkenntnistheoretische Schwierigkeit scheint mir in besonders instruktiver Weise an einem berühmten Streitfall klar zu werden, den zwei große moderne Philosophen in Briefen gegen einander ausgekämpft haben. John Stuart Mill und Auguste Comte disputieren, ähnlich wie einst die Verteidiger des Vernunftrechts und jene des Naturrechts gegen einander polemisierten, über die Frage, ob der Charakter des modernen Weibes ein Produkt der wirtschaftlichen, pädagogischen oder politischen Organisationen sei, oder aber, ob nicht umgekehrt die Verschiedenheit der wirtschaftlichen Berufe und Arbeitsteilungen von Weib und Mann, eine Folge der im biologischen Organismus der Geschlechter gegebenen natürlichen Unterschiede sein könne? Hierbei stellt sich nun Mill ganz auf den Standpunkt jenes sogenannten „historischen Materialismus", welcher alle biologischen Charaktere, Typen und Artdifferenzen aus ökonomischen, geographischen, klimatischen Umständen erklärt wissen will; während Comte die entgegengesetzte Instanz verficht, daß die biologischen Verschiedenheiten das Erste und die Ungleichheit der wirtschaftlichen und politischen „Umstände" erst eine Folge des angeborenen Unterschiedes der Naturen sei. Eine Auffassung wie diejenige Mills läßt einem grenzenlosen Determinismus freien Spielraum, um, nach Seite der Vergangenheit hin, alles, was gegeben und geworden ist, aus irgendwelchen historischen oder örtlichen Bedingungen ableiten zu können, nach Seite der Zukunft hin aus

einer Änderung der wirtschaftlichen Umstände und Institutionen jede beliebige Umschichtung der Menschentypen, der Geschlechts- oder Rassencharaktere noch erwarten zu dürfen. Comte dagegen muß notwendig in einer deterministischen Metaphysik landen, welche, — ähnlich wie manche deutsche Zoologen —, die gegebenen Typen als ewige und unabänderliche Träger oder „Richtungskonstanten" aller historischen Entwicklungsprozesse einschätzt. — Auf einen ähnlichen Kontrast nun stößt auch in ihren letzten Fundamenten die Neubegründung der Ethik von seiten Nietzsches! Im einzelnen soll jede spezielle Moral eine biologische Tatsache und unabhängig vom Willen des Individuums sein. Als Ganzes aber ist für Nietzsche die Moral eine „Willenstat oder Wertsetzung" des Menschengeschlechts. In einer Einzelexistenz steht es freilich niemand frei, welchen Lebenszweck oder welches Sittengebot er anerkennen oder ablehnen will, vielmehr umschreibt jede vermeintliche Wertsetzung und jeder sittliche Vorsatz nur die biologische Tatsache unserer faktischen Möglichkeiten. Dagegen wird von Nietzsche der Moral in abstracto wiederum ein metaphysischer Hintergrund gegeben, in welchem die Freiheit oder „Aseität" des Menschen als des wählenden und wertesetzenden Geistes doch noch gewahrt bleibt: es ist der Wille zur Herrschaft oder zur Erweiterung, welcher die Moral zugleich mit der Wahrheit als das Werkzeug eines unbegrenzten Lusthungers geschaffen hat. — Man nennt nun eine solche Richtung, welche Moral und Logik nur gelten lassen will, als Produkte von Nötigungen oder Erfordernissen der menschlichen Seele, also als objektive Gebilde von subjektivem Ursprung in der modernen Philosophie: Psychologismus. Und der Vater dieses Psychologismus, welcher logische, ethische, ästhetische Gesetzmäßigkeiten in Gesetze der Konstitution und Rhythmik der Menschenseele auflöst, ist der große Schotte David Hume. Die entgegengesetzte Richtung dagegen, welche Moral und Logik als

nicht psychologisch entstandene, sondern als objektiv vorgefundene und damit aprioriſch gegebene Gebilde behandelt wissen will, bezeichnet man heute als Logizismus. Für diesen wäre die Moral nicht Lebensbewähr, sondern Lebenstatsache, nicht etwas Wechselndes oder Entstandenes, sondern mit der Natur oder dem Wesen des Lebens schlechterdings Gegebenes, und somit lediglich eine Umschreibung für die Tatsache des Lebens selbst. — Hierbei aber hätte man die objektive oder absolute Moral scharf gegen jede empirische Ethik abzugrenzen, welche ihrerseits als ein subjektiver und willkürlicher Tatbestand objektiven Ursprungs zu behandeln ist. Die jeweils geltenden Werte sind somit in der Tat nur historisch, antropologisch und biologisch ausdeutbar, aber das Maß ihrer Wirksamkeit bemißt sich erst an dem gültigen oder sein sollenden Wert, der für jede, inhaltlich noch so verschiedene und wechselnde Ethik unbedingt konkludent und nur mit dem Leben selbst zu vernichten wäre.

2. Der Urwert.

Bei einem psychischen Erlebnis, nämlich bei der Setzung eines Urwertes soll nach Nietzsches Meinung alle Ethik Halt machen. Zu der Annahme dieses Urwertes aber kann das Menschengeschlecht nicht gezwungen, sondern lediglich überredet werden. Und damit rechtfertigt sich denn, daß Nietzsche in seiner letzten Schaffensperiode mit allen Künsten der Rhetorik und durch alle Reize der Schönheit auf Gefühl und Wille zu wirken sucht. Er will und muß ein Prediger dieses neuen Wertes werden! Er muß mit dem „Hammer philosophieren!" Denn es ist der Grundstein dieser neuen Moral, daß der letzte Wert ein Ausweis des Lebens, nicht aber mehr begründbare Theorie ist. Begründen ließe sich nur ein Vorletztes. Das Letzte aber versieht die Rolle der Schildkröte in der indischen Kosmogonie. Die Welt liegt auf

dem Rücken des Elefanten. Der Elefant steht auf der Weltschildkröte; aber diese ruht nun fest in sich selbst. Hat man aber einmal diesen letzten Wert in die Seelen hineingehämmert und seine Annahme durchgesetzt, dann ergibt sich das System der Werte als der Stufen zu diesem einen Ur- und Überwert ganz von selber. — Welches aber ist denn nun dieser schlechthin gute Urwert, welcher aller künftigen Sittenlehre zu grunde gelegt werden soll? Nietzsche nennt ihn: Das Leben. Die neue Sittlichkeit, die Umwertung aller Werte ist somit nichts anderes als ein biologischer Gesundungs- und Ausheileprozeß, durch welchen Krankheits- oder Fremdstoffe, die der Natur des Lebens bis heute noch hinderlich und feindlich waren, künftig bekämpft und überwunden werden sollen! Und Nietzsche ist ein Arzt der Menschheit, der ein künstliches Fieber zur Beschleunigung ihres antiseptischen Prozesses erregen will. Wie aber kann denn nun eine solche Erneuerung der Menschheit vor sich gehen? — Wenn Sie im Walde in einen Ameisenhügel einen fremden Gegenstand, etwa einen kleinen Baumzweig legen, dann finden Sie, daß die Ameisen alsbald den Versuch machen, den Fremdkörper aus ihrem Organismus herauszuexpedieren. Soferne das aber nicht gelingt, beginnen die Tierchen den Körper langsam anzunagen und zu zerkleinern, um ihn auf diese Weise sich anzupassen und einzuverleiben. So verfährt denn auch der menschliche Organismus gegenüber jedem störenden Keim. Bei der Geschwulstbildung z. B. versuchen die Freßkörperchen des Blutes zunächst einen eingedrungenen Fremdkörper in Güte zu absorbieren; geht das aber nicht an, dann sammeln sie sich an der gefährdeten Stelle als sogenannter Eiter in solcher Masse, daß schließlich das Gewebe der Haut zerreißt und den Störenfried ausstößt. Und das selbe Verfahren finden wir nun auch im Psychischen! Die Anregung zu einem Akt des Denkens geht von einer störenden Befremdung und Ungewohntheit aus, welche eine Umschichtung und Neuanpas-

sung der Persönlichkeit anbahnt. Und auch hier fordert das Gesetz des kleinsten Kraftmaßes, daß das Ungewohnte und Störsame zunächst womöglich ignoriert, übersehen, oder gar geflissentlich totgeschwiegen und vergessen wird, — bis es mit dieser Taktik nicht mehr geht und die Seele auf den unbequemeren und unlustvolleren Weg des Assimilierens und Einverleibens gedrängt wurde. Diese beiden Taktiken wünscht nun die „Umwertung aller Werte" gegenüber allen schwächenden, krankhaften und lebensfeindlichen Normen der Vergangenheit zu bewähren. Sie müssen, so weit das noch möglich ist, zugunsten des höheren Wertes „Leben", eingeordnet und zum Guten gewendet werden. So kann z. B. die demutzüchtende Sklavenmoral in manchen Fällen brauchbar sein zum Unterbau für eine höhere Kaste von Herrenmenschen. — Wo aber diese schwächenden d. h. aus der Schwäche fließenden Werte allzu üppig gediehen sind und ihre Resorbtion für den Bestand des starken Lebens gefährlich sein würde (wie es im gegenwärtigen Europa der Fall ist), da bleibt nichts übrig als Amputation oder Exzision des erkrankten Gewebes. . . . In erster Linie kommt somit alles darauf hinaus, daß das Leben erhalten bleibe. Daran aber schließt sich sogleich die zweite Forderung, daß dieses erhaltene Leben nun auch ein stolzes, erhabenes und würdiges Leben sei. Und von der Warte dieses obersten Grundgesetzes haben wir nun Religionen, Philosopheme, Künste, kurz die ganze Kultur zu durchmustern, um uns zu fragen: Ist das, was wir sehen, ein Symptom des aufsteigenden oder absteigenden, des siegreichen oder dekadenten Lebens? Und fernerhin: Können wir die Werte der Vergangenheit im Geiste eines neuen und stärkeren Lebens noch fortentwickeln, oder aber haben wir sie im Dienste dieses Lebens zu verwerfen und auszurotten? . . .

Nun heißt aber „leben" für Nietzsche nichts anderes als Kraft oder Macht haben. Und somit kommt er zu der sehr tiefen

Formel: „Gut ist, was Macht hat.“ Zu der Formel, in welche schon Geulinx das letzte Resultat seiner Ethik kleidet: Ubi nihil vales, ibi nihil velis. „Wolle, wo du — Macht hast!“ ... Der Wille zur Macht ist die letzte psychologische Tatsache in Natur und Menschenwelt! Und alles, was es außerdem noch an Seelischem gibt, kann immer nur etwas Sekundäres, d. h. aus dem Willen zum Wohlgefühl, als aus dem Grunde des Lebens Heraus-Geborenes sein. Daß aber Wissenschaft, Kunst, Religion und Moral uns nicht als Versuche, Macht „von hinten herum“ zu bekommen, erkennbar sind, das liegt lediglich an dem Gesetze, daß alles, was ursprünglich nur als notwendiges Mittel zu einem letzten Ziele Bedeutung hatte, im selben Maße als dies Ziel in die Weite rückt oder in Vergessenheit gerät, als Selbstzweck betrachtet zu werden pflegt. Eine Handlung, welche ursprünglich nur als Station auf dem Wege zu einem Lebensziel gilt, kann schließlich (wenn sie nur oft genug geübt wird) um ihrer selbst willen lobenswert erscheinen, und die uns geläufigen sittlichen Forderungen sind nun durch Jahrtausende so oft wiederholt worden, daß heute keiner mehr aus ihnen heraus die Stimme des Lebens vernimmt, vielmehr es den Anschein gewann, als habe das Leben einen moralischen Zweck und als sei der Mensch um der Moral willen vorhanden. — Das sind gewichtige Grundgedanken der englischen Assoziationsethik, welche immer wieder auch bei Nietzsche auftauchen. . . . Alle bisherige Ethik hat strikte an dem Gegensatz von Macht und Recht festgehalten. — Wenn im praktischen Leben ein jeder gerade so viel Recht hat, als er Macht besitzt, um sich durchzusetzen und zu behaupten, so erscheint uns das weder als sittlich noch als unsittlich, sondern eben als brutale Tatsache, während das Recht kein prinzipielles Verhältnis zu Macht oder Ohnmacht besitzt, sondern bald auf seiten der Macht, bald einmal auf seiten der Ohnmacht zu stehen kommt, so daß der gegebene soziale Zustand ein Mittelding ist zwischen

dem Naturzustande, wo Macht vor Recht geht und dem erstrebenswerten Idealzustande, für welchen Macht mit Recht zusammenfällt. Nun aber kommt der Immoralismus Nietzsches und kehrt diesen Tatbestand um! Der Anfangszustand ist der Zustand des „Rechtes", welches nichts ist als Brustwehr der geschwächten, bedrohten und gefährdeten Existenzen gegenüber allzu starken und selbstsüchtigen Naturen; der Endzustand dagegen wäre ein neuer Sieg des Lebens über die Schwäche, als ein Sieg der Macht über das Recht! Damit aber erhält der berühmte Satz Spinozas, daß ein jeder gerade so viel Recht habe, als er Macht besitzt, einen ganz neuen und tiefen Sinn. Recht hat eben alles, was dem Leben taugt, und was nicht leben kann, hat auch kein Recht zu leben. — Darin aber liegt ein ähnlicher Tiefsinn, wie jener, welcher den Ärzten der Schellingschen Schule vorschwebt, wenn sie demonstrieren, daß das, was die Medizin Krankheit nennt, von seiten der Ethik als Schuld, und von seiten der Religion als Sünde bezeichnet werde oder daß Verbrechen und Krankheit das Selbe seien, einmal von der psychischen, ein ander Mal von der physischen Seite her benannt.*) . . .

Es ist nun wohl unschwer zu ersehen, daß diese ganze Machtethik, Willensmetaphysik und Entwicklungsmoral Nietzsches, zuletzt nur der feinste Ausläufer jener Grundprinzipien ist, welche

*) Ich mag hier folgende kritische Anmerkung nicht unterdrücken: Die wechselseitige Unableitbarkeit von Natur und Moral, Macht und Recht erweist sich an der wundersamen Tatsache, daß eine naturalistische Ethik (wie die Nietzsches) insgeheim das Moralische als natürlich, dagegen eine rationalistische Ethik (wie die Kants) insgeheim das Natürliche als moralisch voraussetzt. Das tut Kant z. B., wenn er (Metaphysik der Sitten Bd. 7 S. 64) im Widerspruch zu allem „Apriorismus" aus der ersten Bemächtigung des Bodens ein erstes Recht auf Boden ableitet. So sehen wir denn auch hier: ein Dualismus ist schließlich die letzte Tatsache und der letzte Begriff, worauf Menschen stoßen können.

durch Darwin und mehr noch durch Darwins Schüler in die moderne Naturforschung eingeführt wurden. Ich hatte vor sieben Jahren, in der Zeit meiner ersten Bekanntschaft mit Schriften Nietzsches über diesen Punkt eine briefliche Kontroverse mit dem damaligen Herausgeber Nietzsches, Fritz Kögel, der mich auf die vielen Gehässigkeiten gegen Darwin, die Engländer, die englischen Utilitarier und Evolutionisten verwies und Nietzsche nur als Präger individueller Werte gelten lassen wollte, während er an seinem englischen Übersetzer, Alexander Tille, bekämpfte, daß dieser in einer geschichtlichen Darstellung der Entwicklungsethik die neue Wertelehre so auslege, als ob sie der letzte Gipfel der aus dem Darwinismus hervorgegangenen biologischen Moral sei! Ich glaube indessen auch heute noch, daß Tille die historische Stellung Nietzsches vollkommen richtig beurteilt hat! Es ist in der Tat die Anschauung vom „Überleben des Tauglicheren im Kampf ums Dasein", es ist jener recht triviale Selektionsgedanke, der schon bei Leibniz (wie wir im zweiten Kapitel hörten) zu dem Ergebnis führte, daß die gegebene Welt jeweils so gut ist, als wie sie überhaupt sein kann, ja daß sie die „bestmögliche aller Welten" sei, — kurz, es ist die Tatsachen- und Erfolgsethik des sogen. Darwinismus, die in einer feinsten Einkleidung auch hinter der Moral des Übermenschen und den Predigten Zarathustras steht! — Ein Zeitalter, welches wirklich einmal Ernst mit dem psychologischen Prinzipe machen sollte, daß die Wertschätzungen oder der ideologische Oberbau einer jeden Epoche der Ausdruck der sie charakterisierenden faktischen Machtverhältnisse ist, könnte wohl schließlich hinter all diesen Vergötterungen der Stärke und des Lebens nur eine Ethik der Selbstzufriedenheit und des Erfolges sehen, welche der brutalen Roheit unserer Unternehmer- und Kapitalistenära, unseres Privateigentums und Erbrechtes wohl zu paß kommt! eine die faktische Macht sanktionierende Moral, welche jeden Konservativismus schließlich stützen wird

und der Gewissensangst eine bequeme Möglichkeit schafft, sich gegenüber den Eindrücken der entsetzlichsten Volksnot hinter behaglichbedauernde Redensarten von „Daseinskampf", „Selektionsgesetz", „Kampf um den Nahrungsspielraum" und „Machtfrage" zu verstecken. Dem gegenüber liegt mir nun daran, zu beweisen, daß nicht das Erlebnis der Selbstschätzung und Sebstgenugsamkeit, d. h. des „unbedingten Jasagens zur eigenen Art", sondern im Gegenteil ein psychologisches Erlebnis des Höher- und Umschichtenwollens, der Unzufriedenheit oder Unlust am Gegebenen, das Fundament aller Ethik ist und einzig sein kann! Denn Moral ist keine Naturtatsache, sondern ist Heraustreten des Menschen aus der Natur, welche an sich weder moralisch noch unmoralisch, eben damit aber als das Unmoralische erfaßt und bewertet wird. In diesem Sinne muß jede Ethik destruktiv und asketisch sein, und eine andere als destruktive und asketische Sittlichkeit ist eben keine Sittlichkeit. Indem auch Nietzsche die Moral als ein natürliches Phänomen, als den biologischen Ausweis der guten Rasse, oder wohlgeborenen Art behandeln will, übersieht er, daß das „Natürliche" sowohl diesseit wie jenseit der Ethik liegen kann! Es kann eine naive, es kann bewußte Sittlichkeit geben und es mag vielleicht für die Charakteristik unserer Tage wesentlich sein, daß wir vieles, was glücklichere Zeiten noch naiv geübt haben, auf dem Wege der Bewußtheit zurückerobern müssen, so wie im individuellen Leben die höchste Stufe in der Vollendung des Mannes oft diese ist, daß er schließlich bewußt das Selbe darlebt, was er schon in seiner Knabenzeit naiv und unschuldig betätigt hat. — Nur die Gebrochenheit, das Stück Hamlettum und die Notwendigkeit der Konflikte, die auf dem Wege zu dieser höheren Bewußtheit liegen und diesen Weg zum Leidenswege machen, konnte Nietzsche verführen, die Moral, die in ihrer Vollendung eine zweite, höhere und neue Natur ist, nur des Bruches und der

Vernichtung des Natürlichen anzuklagen. Statt alles zu preisen, was bis zur Selbstvernichtung über ein gegebenes Leben hinausgelangen will, glaubt er das Leben zu fördern, wenn er es bestätigt, glorifiziert und schließlich in perpetuo zu ewiger Wiederkehr des Gleichen verdammt.

Es liegt schon in Nietzsches Voraussetzung ein Irrtum, daß dasjenige, was sich erhalten und fortpflanzen will, das Starke, dasjenige aber, was sich zum Tode hindrängt und negiert, ein geschwächtes und schwächliches Leben sei! — Es ist in der Tat gerade umgekehrt! Die Wertvollen einer jeden Art gehen auch am leichtesten zugrunde, weil sie am ehesten die Verantwortung für die anderen übernehmen, weil sie mutiger sind und Leben und Mitmenschen zugleich am tiefsten lieben und am tiefsten verachten, während das „Unkraut vergeht nicht“ auch für alles moralische Unkraut gilt! Und umgekehrt denke man an biologisch weittragende Tatsachen wie jene, daß ein vergiftetes Insekt vor seinem Ende schnell den Propagationsakt vollzieht, daß der Vermehrungstrieb bei den schwächsten, ärmsten, krankhaftesten Klassen am stärksten zu sein pflegt und daß die Natur auf allen Unterstufen nur durch ein großes Quantum von Keimen und Leben eine Fortentwicklung erreichen kann, welche auf den höchsten Stufen, wo Fortpflanzung und Geburt zur Seltenheit wird — schon durch wenige erlesene Individuen garantiert ist. — Jene biologische Ethik, welche Kraft, Leben oder Macht als Wertmesser der Kulturen verwendet, operiert mit einer rein quantitativ-dynamischen Norm, von der schlechterdings unbegreiflich bleibt, wie sich irgend ein komplizierter qualitativer Wert darnach beurteilen oder gar dahinein umrechnen lassen solle. Dies wäre schon darum unmöglich, weil diejenigen Typen, welche uns vielleicht als lebensvollste und gewaltigste imponieren, andrerseits auch gerade jene sind, die das meiste Leben aufbrauchen und vernichten. Und es ist auch umgekehrt durchaus nicht sicher, daß

dasjenige, was zur höchsten Intensifizierung des Lebens beiträgt, nun auch in sich selbst ein irgendwie höheres oder stärkeres Leben verkörpert. Es dürfte sich aus dem Geiste biologischer Ethik schwerlich etwa erweisen lassen, ob ein Kongreß kränklicher Ärzte oder ein Kegelklub gesunder Athleten als wertvollerer Lebensfaktor zu betrachten sei; ob ein kraftvoller, kinderreicher Proletarier etwa ein größerer Propagationsfaktor ist, als meinetweg ein totkranker und nachkommenloser Künstler. Ein Buddha, welcher alles welke Leben konserviert, kann darum dennoch eine höhere Steigerung des Lebens erwirken als Napoleon, der auch das Gesunde vernichtet. Und schließlich gibt es außer dem Sein und dem Handeln im Sinne höherer Gesundheit, auch ein bloß zuwartendes Verstehen, von welchem das Wort gilt: those also help that only stand and wait! — Es ist gewißlich um Rassenaufbesserung und Hygiene, Zuchtwahl und Ehekonsens ein schönes Ding! Aber jene harmlose „politisch-anthropologische" Ethik, welche das vermeintliche „Gesetz der Auslese", das im „Naturhaushalt" die Höhersteigerung des Lebens begründen soll, nun bewußt auf unser soziales Leben übertragen will, zeigt in bezug auf alle positiven Wertsetzungen, in bezug auf die Frage, was denn eigentlich erzogen und erzüchtet werden solle, eine ganz unsägliche Verschwommenheit! Eine beträchtliche Anzahl in der Philosophie dilettierender Mediziner und Naturforscher vertritt in anthropologischen, biologischen und rassenpsychologischen Archiven und Zeitschriften, die so ungemein tiefsinnige Einsicht, daß der Mensch in methodischer Zucht „gesund, stark, wertvoll, gut, edel und schön" werden solle. Ja freilich! Aber welcher Typus ist denn nun wertvoll? Und glaubt ihr wirklich, daß das Wertvoll-Seiende auch das Werteschaffende sei. Es wird da ganz naiv vorausgesetzt, daß jede Art Tugend mit jeder andern Art zugleich bestehen könne. Daß man eine „Tugend" abgelöst von der dazugehörigen und von ihr zu kompensierenden Schwäche denken kann. Schließlich aber bemißt sich ja doch alles, was

wir „Wert" nennen, an der Überwindung irgendeines Notstandes! Und überall muß dieser Notstand da sein, damit der entsprechende Wert eben zustande kommt. — Ferner sind zweifelsohne Bedingungen, welche dem Lande etwa gute Soldaten schaffen, nicht die Selben, die ihm etwa auch einen großen Dichter garantieren. Kurz: nur in sehr wenigen Ausnahmen (ich nenne insbesondere die Arbeiten von Ehrenfels) scheint mir die Feinheit dieser praktisch-biologischen Probleme schon genug gewürdigt und mit der auf diesem Gebiet unerläßlichen psychologischen Schulung behandelt zu werden. Hier aber, angesichts dieser aus Naturforschung fließenden Lebensprobleme stehen wir nun vor der Pforte, die uns in den letzten Sinn von Nietzsches neuer Wertlehre führen kann. Denn wenn sich auch Nietzsche nicht im einzelnen mit Naturwissenschaften befaßt hat (wie er denn seine Absicht, in München Naturwissenschaft zu studieren, bei zunehmender Kränklichkeit und drohender Erblindung schließlich aufgab), so war er doch vom Geiste der Entwicklungslehre so tief durchdrungen, daß ohne deren Voraussetzung die meisten seiner Skrupel nicht zu begreifen sind. Er ist vielmehr der erste Philosoph, welcher auf Grund des neuen Entwicklungsprinzips mit dithyrambischem Überschwang ein positives Lebensziel aufstellt. Und es ist nicht zuviel gesagt, wenn man insbesondere „Also sprach Zarathustra" als das erste Evangelium des neuen „Menschengottes" bezeichnet, sowie die Bibel die alten Werte und den alten „Gottmenschen" verkündet hat. Das aber, was Nietzsche künden will, den Oberwert, der sich aus dem Urwerte „Leben" ergibt, bezeichnet er mit dem neuen Worte: „Übermensch".

3. Die Revision der Werte.

Es gilt nun aber zunächst eine rein negative Arbeit zu verrichten, nämlich an Hand jenes Urwertes und dieses Ober-

wertes die Tafeln des alten Bundes daraufhin zu revidieren, ob sie als Unterwerte zur Erzüchtung des neuen Menschenideales noch verwendbar seien oder aber vernichtet werden müssen. Wir erinnern uns zunächst, wie diese Werttafeln entstanden sind. Der verschluckte Groll, die geheime Rachbegier, die Verschlagenheit schielender Ohnmacht hat sie mit dem Herzblut des Sklaven aufgezeichnet. Die Rache nennt sich Gerechtigkeit. Aus der Not wird eine Tugend und aus dem Leide eine Auszeichnung! Die Gefühle des moralischen (im alten Sinn moralischen) Menschen gegenüber dem freilebenden, sich selbst bestimmenden und seiner selbst freuenden Menschen sind etwa ähnlich jenen Gefühlen, die ein gemeingesinnter Buckliger angesichts des Apoll von Belvedere haben mag: verlegene Gehässigkeitsgelüste, die sich ein philosophisches oder religiöses Mäntelchen erborgen! Der Gegensatz von „gut und böse" bezog sich ursprünglich als ein noch „moralinfreier" Gegensatz lediglich auf die Machtfrage. Ein moralischer oder sittlicher Gegensatz aber wird erst daraus, als an Stelle des aktiven Gegensatzpaares gut und böse, die passive Entgegensetzung „gut und schlecht" tritt. Und zwar als Produkt des ohnmächtigen Grolles der Vielzuvielen gegen die Vielzuwenigen, der Schutz- und Hilfsbedürftigen gegen die Gesunden und Kriegerischen! — So sachlich verkehrt und so historisch unrichtig diese Herleitung der altruistischen Moral nun auch sein mag, so stecken in ihr doch zweifelsohne die wertvollsten psychologischen Gesichtspunkte! Man prüfe nur ehrlich sich und andere auf alle Unterströmungen, alle uneingestandenen Instinkte, die in den meisten unserer Moralurteile und zumal in der vulgären „moralischen Entrüstung" wirksam sind! Wie viel Neid, Mißgunst, Ohnmacht, Interesse und Ranküne birgt sich bei uns allen hinter unserm erhabensten, „sittlichen Pathos"! —

Man erzählt von dem Apostel der Deutschen, Bonifazius, daß auf einem seiner Missionszüge ein stolzer gewalttätiger

Heidenfürst, der sich nicht zur „Religion der Liebe" bekehren wollte, den Apostel mit Hohn und Spott habe verfolgen lassen. Da aber habe bei einem Scharmützel der altgermanische Heide seine menschliche Begrenzung und Schwäche empfunden, als ein mächtigerer Gegner ihn vom Pferde gerissen und nach seinem Haupte schon das Beil geschwungen habe. In diesem Augenblick aber sei ein junger Mönch aus dem Gefolge des Winfrid vorgesprungen und habe den „Heiden", der ihn zeitlebens nur mit Spott gelohnt hatte, mit dem eignen Leibe gedeckt und statt seiner den Todesstoß empfangen. Jener Heidenfürst aber habe von nun an im Gewühle der Schlacht immer wieder die Stimme des toten Mönches gehört, die ihm zurief: „Lasse dich bekehren", bis er denn endlich auch die heilige Taufe empfing. — Diese pastorale Geschichte (ich vernahm sie letzten Sonntag in einer Predigt) erwähne ich deshalb, weil sie als typisches Beispiel für das Heldentum menschlicher Ohnmacht gelten kann. Hier geht der Wehrlose lieber bis zur Selbstvernichtung, ehe er dem Mächtigen einen Triumph über seine Person verstattet. Hier läßt er sich ein äußerstes Leiden zufügen, nur damit aus der Annahme dieses Opfers dem bisher Ungerührten auch sein Weh erwachse, in welchem der Geopferte nachträglich seine Genugtuung erfährt. Hier sind wehrlose Selbstbehauptuug und trotzige Ohnmacht eng verschwistert! — Ich erinnere mich einer jungen Sängerin, die auf der Höhe ihrer Triumphe einen entsetzlichen Selbstmord übte, zu dem kein anderer Schlüssel aufzufinden war als ihr Wunsch, durch ihren Tod einer andern Frau — Schmerz zuzufügen. Und in einem andern von mir erlebten Falle verstümmelt sich ein junger Mensch aufs abscheulichste, um sich für eine vermeintlich erlittene Ungerechtigkeit an seiner Umgebung zu rächen. Es ist die alte Geschichte von dem Kinde, welches heulend seine Hände erfrieren läßt und dabei versichert: „Das geschieht meiner Mutter ganz recht, warum kauft sie mir keine Handschuh!" — Und hinter solchen Erfahrungen liegen

psychologische Zusammenhänge, in welche uns Nietzsche sehr tief hinableuchtet, ohne wohl schon die letzten Untergründe zu sehen.

Für die Psychologie aller „Bekehrungen" und „Erweckungen" ist zunächst aber sicherlich dieses von fundamentaler Wichtigkeit, daß sowohl objektive Religion wie subjektive Religiosität mit dem „Erlebnis der schlechthinigen Abhängigkeit" — (wie Strauß es nennt), d. h. mit dem Bewußtsein unsrer Grenze, Ohnmacht, Angst und Gebrechlichkeit sehr eng verquickt ist. Von jeher knüpft die Religion an die gebrechlichen Momente des Daseins. Die Kirche feiert ihre Triumphe im Tode, und mit gutem Sinn wird das „heilige Grab" die Stätte aller Andacht. Sie macht es zum Prinzip, mit einer Art Genugtuung immer wieder die Hilfsbedürftigkeit und Verlassenheit der „armen Menschenseele" zu betonen. Alles starrt von Emblemen des Untergangs, von Blut, Wunden, Dornenkrone, Märtyrerbildern und Kruzifix. Sie schleicht sich in die unstolzesten und haltlosesten Momente des Menschenlebens, um in alle Furchen des Schmerzes und der Not die Samenkörner ihres Glaubens zu streuen. Tod und Armut, Charakterschwäche, Haltlosigkeit, Unwissenheit und Herzensangst, kurz alles De- und Wehmütige an Menschenseele und Leben ist der Bundesgenosse der Priesterschaften und Heilsapostel. Und die Geschichte aller Religionen zeigt, daß entweder ein großer Verlust oder ein beunruhigtes Gewissen die Gescheiterten in die „Häfen des Glaubens" geführt hat. In seinem Glauben triumphiert das hilflos bedrängte und gedemütigte Ich! Denn der Glaube ist das typisch egozentrische, typisch „private" Erlebnis. Kein Erlebnis ist individueller, keines ist unsozialer. Denn das religiöse Ich siegt über alle Welt, indem es sich zu aller Welt erweitert. Es nimmt vermittelst seines Gottes Rache an Feinden und Widerständen. Es kostet auch dort, wo es die Mitgeschöpfe „toleriert" und „für sie" betet nur seine feinsten und zartesten Machtgefühle. — Niemand hat diese Psychologie des

Religiösen tiefer durchschaut als Feuerbach. Das Evangelium der Liebe, so sagte er, ist die Krone am Stamme des sublimsten Hasses. Von jeher aber haben die Titaniden und Promethiden unseres bangen Geschlechts diese Halt- und Hilflosigkeit des Lebens, welche schließlich auch der Stärkste erfahren muß, als die schmachvolle Achillesferse unsrer Menschlichkeit, als das Unstolze und Unfreie unsrer Seelen empfunden. Denn Stolz ist ja nichts anderes als Angst vor Schwäche! Und sie waren stolz genug, um ihre Träne hinter Lächeln zu verbergen und lieber ohne Krücke einsam zugrunde zu gehen, als zu Kreuze kriechend, dem Demutsdünkel und Wehmutsstolze liebesäuselnder Schwächlichkeit geheimen Triumph zu verstatten!

Diese Psychologie des „Ressentiment", von welcher Nietzsche tief durchdrungen ist, scheint mir unbedingt richtig zu sein! Aber gesetzt nun, man könnte wirklich alle Religion aus Ohnmacht, alle Wissenschaft aus Angst, alle Moral aus der Schutzbedürftigkeit des Lebens ableiten, — was würde das schließlich gegen diese Mächte besagen? Die ganze Lehre vom „Sklavenaufstande" scheint mir schon darum hinfällig zu sein, weil man aus Nietzscheschen Begriffen schließlich jede Etappe der Entwicklung, ja ich möchte sagen, jede beliebige biologische Abänderung als einen Sklavenaufstand bezeichnen müßte! Der Atlantosaurus oder Plesiosaurus, — jene Ungeheuer, welche alles andere Leben sich assimilierten und einverleibten, — stellten zweifellos an Dynamik und Vitalität einen nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt terrestrischer Entwicklung dar. Eben damit aber auch eine Sackgasse! Und wenn nun von ihr aus noch eine Fortpflanzung möglich sein sollte, so konnte diese nur von einer weniger mächtigen und schwächeren Stufe aus erfolgen, als eine Fortsteigerung in anderer Richtung, durch welche (wie Nietzsche sagen würde) von hintenherum jene „Herrenkaste" brach-

gelegt und zum Untergang gezwungen wurde! Ja, man dürfte sagen, daß die gesamte Erhebung des Menschen über die physisch überlegene Tierwelt, die ganze Entwicklung zu Gemeinsinn und Staatlichkeit, welche in tausend Notständen und Gefahren des Naturzustandes schließlich erpreßt und erzwungen ist, gar nichts anderes als solch „Sklavensieg" und „Sklavenaufstand" gewesen sei! Das Wort des Apostels Paulus „Seiet denn aus Not untertan" — redigiert eben die gesamte Naturgeschichte! — Und was besagt schließlich Nietzsches Herleitung der moralischen Gefühle, etwa der Reue und des schlechten Gewissens aus einer Verkehrung gehemmter Machtinstinkte wider das eigene Ich? Aus einer Anbohrung des eigenen Selbst, wo man andere nicht mehr vernichten kann? Dieser ganze Tatbestand ist im Grunde genommen sehr trivial und kann ebensogut als höchster Vorzug, wie als tiefe Schwäche gewertet werden. Es ist schließlich selbstverständlich, daß das Fundament der Ethik eben nur Selbstbestimmung, Freiheit oder Aktivität sein kann und daß somit in allen Fällen, wo eine Aktivität nach außen hin unmöglich wird, sich eine Selbstdeterminierung neuer Art, und in letzter Instanz die freiwillige Selbstvernichtung als moralische Bewähr offenbaren muß. . . .

Die Herleitung der alten Werte aus der „Dekadence" (aus welcher Nietzsche mit großer Naivität folgert, daß nun diese Werte selber dekadent sind) — kehrt sich nun aber bei ihm vornehmlich wider den Ideenkreis des Christentums! Nietzsches Übermensch legitimiert sich schließlich als der verheißene Antichrist. Keine Frage, daß die Geschichte des Christentums, daß insbesondere die Geschichte christlicher Missionen (und zumal die an Werbekraft ungleich überlegene katholische Mission) uns Beispiele erstaunlichen Heldentums und außerordentlicher Kraft vor Augen stellt! Aber diese religiösen Missionen sind dennoch geschmacklos. Sie

sind es zumal in Asien, denn es hätte vielleicht einigen Sinn, wenn etwa Könige von Siam buddhistische Missionare nach Europa schickten, um eine der christlichen überlegene, ungleich tiefere Weltauffassung verbreiten zu lassen, von welcher das gesamte Christentum nur Ableger war (wie schon der Name „Christ" vermutlich mit dem indischen Schiwa identisch ist). — Daß aber wir mit den Philosophistereien unsrer europäischen Theologie eine ganz anders gerichtete Welt und eine altvererbte Kultur frivol belästigen, wäre vielleicht dann nur lächerlich zu nennen, wenn nicht Ereignisse wie der letzte deutsch-chinesische Krieg, das Vorgehen Englands in Indien oder die grauenhafte Torturierung armseliger Kulis, die ganze Tragik, den ganzen Jammer unseres Kultur- und Religionsdünkels deutlich ans Licht brächten. — Nun gibt sich freilich Nietzsches Analyse des Christentums nicht eben mit Kleinigkeiten ab! Es handelt sich für ihn schlechtweg um die Ausgeburt der an sich selbst leidenden hilfsbedürftigen und siechen Menschenklassen. Der zum Leben Ungeeignete wird notwendig zum Verleumder des Lebens. Er verlegt den Schwerpunkt der Existenz in ein Jenseits der Erfahrung, in den „Urgrund oder Ungrund der Welt", in den „Bauch des Daseins", kurz in eine transzendente Hinterwelt! Aber jede Transzendenz, jede Art von Metaphysik und Substanzglauben, die einen Gott oder ein Seiendes jenseits und hinter dem gegebenen Leben ansetzen, sind nur Notausgang der Impotenz und Schwäche der Menschennatur. Diese transzendenten Welten sind Schatten der wirklichen und der Mensch ein rastloser Wanderer, der „seinen Schatten nicht los werden kann". Nur ein Mal, im Mittage des Lebens, wenn die Sonne im Zenithe steht, kommt der Augenblick des kürzesten Schattens. Es ist der Augenblick, wo der Mensch nichts kennt und nichts will als eben dies, sein Leben! — Ja, der äußerste Höhepunkt dieses Lebens und damit auch die letzte Konsequenz und höchste Krone in Nietz-

sches Philosophie, — die Rosenkrone des Lachenden, die noch keiner zu tragen stark genug war, ist die Bejahung eben dieses Lebens im ewigen Zirkel zweckloser Wiederkehr! Mit ihr erst wird der Prediger der Nächstenliebe und des Mitleidens endgültig zum Prediger der Fernstenliebe und jener erbarmenden Härte, die das Mißratene und unheilbar Kranke zum Sterben überredet, nur damit es kürzer zu leiden habe, weil ja alles ewig leben muß. Der Typus dieser äußersten, lebenbejahenden Härte, welche den Menschen um des Kinderlandes willen opfert und zur „Selbstaufhebung" überredet, ist Zarathustra, der Mensch guter Rasse und vornehmer Art. Der Typus jener in Tod und Wunden, Kreuz und Gebrechlichkeit mit der Wollust der Ohnmacht und der Rachsucht der Schwäche wühlenden Predigerkaste dagegen ist Jesus, der Anwalt alles Mißratenen, aus dem geheimen Gefühl des — eigenen Mißratenseins. . . .

4. Kritik der Umwertung.

Indem wir nun an die Kritik der Nietzscheschen Umwertung treten, befinden wir uns in eigener Lage. Dieser Denker bedarf keiner Widerlegung; er genügt sich selbst dazu. Die schenkende Tugend eines übervoll chaotischen Geistes, der kranke, schmerzhafte Reichtum einer Seele, in der sich Gefühl und Gedanke drängt, wie Wasser in zu engem Gefäß, oder wie Früchte an einem Baum, der zerbrechen muß, wenn niemand kommt und die Obstlast abnimmt — dieser Geist und diese Seele wollen nicht den Prüfstein der „Wahrheit". Sie sind zu keusch, um sich nackt ins triviale Licht zu stellen. Sie verbergen sich hinter Schleiern des Irrtums. . . . Was Nietzsches Stellung zur Christologie betrifft, so ist sie so ganz Ausfluß seines Gefühls und Geschmacks, daß sie jenseits der philosophischen Greifbarkeit bleibt, auf die wir uns beschränken müssen. Was geht uns

eine negative Theologie an? Dieser Kampf, hinter welchem Befangensein und Nochernstnehmen der Religionsprobleme steckt? Wir haben auf diesen Gebieten gute Historiker, Sprachforscher, Bibelkenner, Psychologen! Wir haben keine Dogmatiker mehr! Was hat uns denn moderne Theologie vom Christus gelassen? Wäre sie ehrlich und groß, dann würde sie ruhig sagen: unser historischer Jesus ist ein Monomane und Visionär, dessen Heldentod auch Bessere starben. Er hat für uns nur noch psychologisches Interesse! Unser geglaubter Christus ist eine Art Gefühlsschablone, in welche eine historische Entwicklung die verschiedensten Inhalte füllen kann. Was aber bleibt, das ist „Gefühl", „Gefühl", „Gefühl". Was aber gefühlt wird, das weiß kein Mensch. Der Philosoph des Christentums redet über „Glauben". Frage ihn aber keiner, was er glaubt. Der eine erzählt dir eine Charade. Christologie ist „Geschichte der Gemeinde". Der zweite hat ein philosophisches Sesam oder Symbol. So etwas, wie „Entkerkerung Gottes im Menschenhaupte" oder „Gottwerdung im Fleische vermittelst des geglaubten Menschheitsanbildes Jesu", oder „Selbstbewußtwerdung Gottes als Geschichte der Religion". Oder irgend welchen ähnlichen Tiefsinn, über den sich gar artig philosophatschen und gar artig „erbauen" läßt. Dann kommt ein neuer, der beweist: er war kein Nasiräer; ein zweiter: er war der „Übermensch"; ein dritter: er war, bei Gott, aus arischem Geblüt; ein vierter: er ist „die Idee der Menschheit im Gefühl". — Und was so ein jeder Liebstes am Leben hat und gerade für sich ersehnt und ersieht, das pinselt er mit mehr oder minder schöner Farbe durch eben diese Schablone. Was also kümmert uns Nietzsches Kampf gegen ein Gespenst aus Bücherstaub, welches sein Haß gegen Bücherstaub halluciniert? Er haßt das als Christus geglaubte Ideal, jenes Ideal des Opferns, Liebens und Allversöhnens. Er haßt das „Lamm". Denn, „wer sich zum Lamm macht, den soll der Wolf fressen". Ihm geschieht recht! Von

allen „Religionen“ können nach dem neuen Wertmaße künftig nur jene gelten, welche den Zweck des Lebens im unmittelbaren Jetzt und Hier suchen, also hygienische, lebenspolitische Ziele im Auge haben, wie das Gesetz des Manu oder das Judentum des alten Testamentes. Er will die Religion der Patriarchen gegen die demutstrotzende Kastratenmoral des göttlichen Mittlers und den wütenden Blut- und Rachegott gegen die versetzte Rache des Mitleids- und Liebedusels ausspielen! — Aber abgesehen vom Psychologischen liegt hier auch ein historischer Mißgriff vor. Man kann nicht die weltgeschichtliche Erscheinung des Judentums gegen unsere neutestamentalische Welt kehren. Und man kann noch weniger vom Standpunkt der neueren Religionen aus das alte Testament bekämpfen. Hier scheint mir jene Art von Judenhaß, welche (gleich Dühring) das moderne Christentum auch in seinen subtil-philosophischen Formen als das Produkt jüdisch optimistischer Ethik aus dem modernen Völkergeiste gänzlich ausscheiden will, ungleich tiefer zu sehen. Wo immer ein Kaiser oder Volk sich „unter das Kreuz“ stellen, da ist ein weltgeschichtlicher Triumph des „Juden“ zu verzeichnen. Und nur in einer einzigen Form haben die christlichen Religionen einen spezifisch unjüdischen Charakter angenommen, nämlich im Katholizismus, als einem Gemenge romanischer, arischer und semitischer Elemente, dem gegenüber Luther, die Reformation, der Protestantismus und Puritanismus nur die Rückkehr zur Reinheit des alten Bundes darstellen. Die moderne protestantische Theologie vollends, ohne Trinitätsdogma, ohne Christologie, ja ohne konkludente Dogmatik ist nichts anderes als ein sozial-ethischer Judaismus von kosmopolitischem Gepräge! Die Religion Zarathustras als eine hellenische, ästhetische, antisoziale Weltauffassung müßte somit konsequenterweise im sogen. Christentum und Judentum, ihre natürlichen Feinde erblicken. Aber es fragt sich eben, ob nicht Voltaire recht behält, wenn er meint: „Juden- und Christentum waren freilich üble Religionen, aber — gute Ethik.“

Der zum Leben Ungeeignete wird notwendig zum Verleumder des Lebens! Er verlegt den Schwerpunkt der Existenz in ein Jenseits der Erfahrung, in den Urgrund oder Ungrund, in den transzendenten Bauch des Daseins! Ist solche Psychologie der Metaphysik denn nun wirklich richtig? — Hier mag zunächst betont sein, daß es in Nietzsches eigenem Denken niemals eine Periode gab, in welcher er von metaphysischen Voraussetzungen frei blieb. Denn gerade in seiner antimetaphysischen Zeit trägt er sich mit Problemen, die nur auf Grund eines vorausgesetzten Dinges an sich, und einer insgeheim geglaubten Hinterwelt begreiflich sind, aber für den konsequent erkenntnistheoretischen Standpunkt nicht mehr existieren. Dahin gehört sogleich sein fundamentales Problem vom Werte der Wahrheit und der Notwendigkeit „einer beständigen Fälschung der Welt durch die Zahl und die logischen Fiktionen". Diese Entgegensetzung von Welt und Logik fällt eben dahin, wenn wir daran festhalten, daß „die Welt" im Denken der Welt gesetzt wird. Ja, an einzelnen Darlegungen (ich denke besonders an die erstaunlich naive Auffassung des Unendlichkeitsproblems in der Lehre von der ewigen Wiederkunft) zeigt sich deutlich, daß Nietzsche die Probleme der Erkenntniskritik schlechterdings nicht verstanden hat. Aber von dem metaphysischen Charakter seines eigenen Denkens abgesehen, ist auch seine Psychologie der Metaphysik keineswegs richtig. — Der metaphysische Trieb, der Hang zum Transzendenten kann zwar der zweiten Kindheit des geschwächten Alters entsprechen! Aber er könnte auch auf Rechnung des vitalen Überschusses und Überflusses der Jugend zu setzen sein! Es wäre z. B. denkbar, daß in der Entwicklung der Neuzeit, welche eine noch anwachsende Konzentration aller Menschenkräfte auf die Interessen der Erde anzubahnen scheint, sich ein biologisches Sparsamkeitsgesetz, eine lex parsimoniae auf Grund des Nachlassens überschüssiger Lebenskräfte bewährt. Der Mensch, dem das Nächste genug tut, der nicht mehr ins

Fernste und über alle Erfahrbarkeit hinausschweift, mag wohl der reifere und weisere sein, ist aber vielleicht gerade darum auch der spätere und schwächere Mensch! — Dieses aber würde durchaus nicht ausschließen, daß die selben Jugendgebilde der Menschheit, in denen sich zunächst eine großartig überströmende Lebensenergie entladet, doch auch wieder ein notwendiges Lebenssurrogat und Krankheitsventil des müden Alters sind. Unter diesem biologischen Gesichtspunkt scheint sich mir eine merkwürdige Erläuterung der Verdrängung teleologischer Welterklärung durch kausale zu ergeben. „Kausal", — das ist „objektiv, uninteressiert, gleichgültig". Und diese Objektivität ist ein Vorzug des späten Alters, wie die interessierte, d. h. noch vom Wollen geleitete Wertung das gute Recht biologischer Jugend ist. . . .

„Jesus, der Heiland aller Schlechtgeborenen und Mißratenen selbst schlechtgeboren und mißraten?" Ja, warum denn? Gehört nicht zur Inschutznahme der Schwäche ungleich reichere Gesundheit als zu ihrer triumphierenden Vernichtung? — Ich entsinne mich eines unheilbaren Krebskranken, welchen ich in einer chirurgischen Klinik zu verbinden hatte. Ich habe tiefen Ekel vor dieser Arbeit gehabt, weil ich wußte, daß sie nutzlos war. Wäre es nun aber stark gewesen, diesen Ekel mir durchgehen, oder ihn den Unglücklichen merken zu lassen, und etwa nach Nietzsches Anweisung zu denken: „Das, was fallen will, soll man stoßen, damit es schneller falle?" — Nein! Nur wer die Krankheit fürchtet, kehrt sich von ihr ab! In jenen Augenblicken, wo der Übermensch die Überwindung des Menschen predigt, wo er sich dieser Überwindung versichert, indem er auf die zurückgelassene Stufe mit Verachtung blickt, da enthüllt er sich noch als emporgekommener Mensch! Denn das Pathos der Distanz, die Betonung der eigenen „Vornehmheit" wird man vergebens beim schon geborenen Aristokraten suchen! Wohl aber

findet man sie in alle den Schichten, welche empor wollen oder nur mühsam sich oben halten. Deren Ehrgeiz und Pathos ist plebejisch! Den Menschen in seiner vollen Häßlichkeit sehen, in seiner vollen Schwäche erkennen und ihn dennoch lieben, alle Leiden seiner Unvollkommenheit erfahren und dennoch an ihn glauben, — das wohl setzt den höchsten Grad biologischer Gesundheit voraus. Zarathustra aber predigt ein „Momento vivere“ aus weltferner Einsiedlerhöhle! Und die Lebensanbetung des Individualisten in dieser Gletscherregion kann schließlich nur Anbetung des eigenen Lebens sein. Er kann nur eine Ethik der Selbstkultur und Selbsterhöhung künden. Diese Übersteigerung des eigenen Menschentums aber ist nur ihre, nicht seine Überwindung der Erde, sondern nur ihre Flucht. . . .

Niemand, so meint Nietzsche, kann Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft und den Willen in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen. Das Leidenkönnen ist das Wenigste. Darin bringen es auch schwache Frauen und Sklaven zur Meisterschaft. Aber nicht an innerer Not und Unsicherheit zugrunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieses Leides hört, — das ist groß und gehört zur Größe. — Solche Äußerungen kehren bei Nietzsche immer wieder. Und sie vornehmlich haben zu unsinnigen Angriffen auf die neue Moral und zu vielen Mißverständnissen verführt. (Ich erinnere vor allem an geistvolle Ausführungen Ludwig Steins.) Denn hier schien sich eine Ethik anzubahnen, deren höchster Typus ein genialer Chirurg ist, welcher zum Heile der Leidenden ungerührt seine Messer führt. — Was indessen im Zusammenhang eines andersartigen Systems, einer andersartigen Wertordnung angreifbar oder falsch wird, kann sehr wohl, von einem spezifischen Schaupunkt aus, wahr und tief sein! Nietzsche aber erblickt unter der Perspektive der neuen Lebensmoral in der altruistischen Ethik mit

gutem Recht die Versuchung des helfenwollenden Menschen. Nun aber unterscheidet er die Ungerührtheit von der Unrührbarkeit, die starre Mitleidlosigkeit von jener Überwindung, welche sich ein Mitleidender auferlegen muß, um starke Werktätigkeit üben zu können. Diese Überwindung schildert z. B. das vorbildliche Erlebnis Zarathustras beim Anblick des „häßlichsten Menschen", dessen Notschrei sogar bis in seine Höhle gedrungen ist. Hier tritt die äußerste, letzte Versuchung an die erbarmende Seele des neuen Menschenschöpfers heran. An dieser Versuchung ist der Gott der alten Welt gestorben. Ihn hat das Mitleid gelähmt und schließlich sogar erstickt. Nur dadurch, daß er im Anblick dieser äußersten Konzentration alles Menschenelends nicht dem Mitleide nachgibt, siegt nun Zarathustra. Indem er dem unrettbar Verlorenen den Rat erteilt, schnell und ungesehen zu sterben und ihm die Würde dieser höchsten Tat noch zutraut, erweist er dem Unglücklichsten die letzte Ehrfurcht. Und dadurch, daß er die Ehrfurcht an Stelle des herabwürdigenden Mitleidens treten läßt, gewinnt er die edelste Seite im Herzen des Elendesten und rettet sogar den gesunkensten Menschen, der schon verloren schien. Bloßes Mitleiden hätte das beweinte Elend nur konserviert! Solche Züge der neuen Moral kennzeichnen die herbe Größe und die psychologische Feinheit dieser Ethik des „Selbstwertes!" Die beiden erbärmlichsten Phrasen der Vielzuvielen, die Worte Toleranz und Mildtätigkeit werden in ihrer latenten Unverschämtheit entlarvt. Wer die Menschen liebt, braucht Menschen nicht zu „dulden", und wer einem jeden zu seinem ihm gemäßen Rechte hilft, der wird nicht als Spender und Beglücker Machtgefühle ernten wollen. Denn diese Ethik empfiehlt keineswegs die Erhöhung des Einzigen auf Kosten der Vielen, wie es etwa in den logischen Paradoxien Max Stirners geschieht, welche nur recht grobe, für die Nuance blinde Sachlichkeit mit Nietzsche zusammenwerfen kann. Nietzsches Mensch entwickelt sich selbst zu

Gunsten der Vielen und häuft die Kräfte aller auf sich, um sie in schenkender Liebe frei verschwenden zu dürfen. Damit aber muß er notwendig zuletzt in die Lage jenes Bankdirektors kommen, an dessen Tragödie der greise Ibsen das Problem des „reinen Mittels" illustriert. Er unterschlägt oder vorenthält im einzelnen riesige Gelder, weil er meint, daß, sobald seine Spekulation geglückt ist, er mit diesen unterschlagenen Geldern „das Genesungsheim für alle" bauen kann. . .

Indes, belauschen wir doch, wie die ganz starke, lautere und stolze Seele in ihrer stillsten Stunde zu sich selber spricht. Sollte das wirklich die Sprache Zarathustras sein, eine Sprache, welche zuweilen an jene Karikatur des Hebbelschen Holofernes erinnert, wenn er ausruft: Zündet Jerusalem in Brand; denn ich will mir ein Beefsteak braten!"? Ich glaube, nein! — Es ist die Sprache Jesu! „Sie sind schwach, mißraten, lasterhaft, erbärmlich! Ich bin gut, stark, haltbarer als alle sind. Darum muß ich wohl für die anderen mich opfern. Denn wer sollte das tun, wer sollte das Recht haben, es zu tun, wenn nicht Ich, der hier am stärksten ist und von dem sie dieses Opfer erwarten?!" So spricht menschliche Stärke. Und geht hin und opfert sich für das, was wehrloser ist, als sie selbst! Denn es kommt nicht an auf die Kraft, sondern auf Stärke, nicht auf vis, sondern auf robor; es kommt nicht darauf an, hart zu werden, sondern fest zu bleiben. Aber auch dieses Motiv des „bewußten Aristokratismus", der sich für alles Schutzbedürftige verantwortlich weiß, scheint mir noch nicht die höchste sittliche Möglichkeit zu verkörpern. Wir müssen hier vielmehr eine prinzipielle Unterscheidung feststellen, welche zur Fortbildung und Anwendung von Nietzsches Gedanken besonders wichtig erscheint. Ein sittliches Postulat kann in zweierlei psychologischen Formen im Menschen lebendig sein. Einmal als der erkannte Imperativ seines Handelns und andererseits als

sein treibendes Wertgefühl. Es soll hier nun nicht die Frage aufgeworfen werden, welche von diesen beiden Modalitäten die ursprünglichere sei? Für das Bewußtsein und die Möglichkeit eines bewußten Wählens oder Abwägens hat sich die Kantische Ethik entschieden; für das hinter allem bewußten Werten stehende „unmittelbare Gefühl", die Ethik Schopenhauers. Es scheint mir indessen weder erweisbar zu sein, daß der vernünftige Imperativ ein bloßer Reflex des „Mitgefühls", noch auch, daß das soziale Gefühl ein Niederschlag von Erkenntnissen sei. Aber dieses ganze Problem soll hier, wie gesagt, nicht in Frage gestellt werden. Hier kommt es nur darauf an festzustellen, daß es diese Doppelheit sittlichen Verhaltens und ihr entsprechend eine zwiefache Form menschheitlichen Apostolates gibt. Es gibt auf der einen Seite Helden der Unbedingtheit. Helden des Prinzipes, welche in Feuer und Flamme über diese Erde brausen, wie ein mächtiger Sturm. Das sind Menschen der größten und längsten Verantwortung, an deren eherner Härte alles schwache Leben sich aufrichtet, wie Epheu an einem Marmorblock. Es ist notwendig, daß sie viel Boden brauchen und viel Ameisenvolk auf ihren Wegen zertreten und erdrücken. Dieses unterscheidet sie von jenen anderen Heroen der Liebe, den schwächeren und gütigeren Herzen, die auch jede Lebenslüge konservieren und das Kranke tröstlich vergolden, solange es irgend geht. — Kant warf die Frage auf, ob es sittlich-größer sei, den Menschen nach dem Prinzip glücklich zu machen, welches wir unsererseits als das für ihn richtige erkannt haben, oder aber nach der Fasson, in der er selber sein spezifisches Glück erblicken würde? Dieses Problem ist nur kasuistisch zu entscheiden. Aber sicherlich gibt es ihm entsprechend eine zwiefache Art helfender Seelen! Und es ist kein Zufall, daß jeder dieser beiden Typen in der modernen Literatur dort den klarsten Ausdruck gefunden hat, wo ihn auch das Leben am reinsten verkörpern dürfte. Ich denke

auf der einen Seite an Ibsens Brand. Auf der andern an den Pilger Luka im Nachtasyl Gorkis. Brand ist solch Held des kategorischen Imperativs, der harten, eifernden Liebe, des strengsten Gesetzes. Eine solche Natur bedarf einer bestimmten Enge! Sie gedeiht nur in Nöten und Überwindungen. Sie setzt den verbauten Horizont, die starren Felskonturen, die langen finsteren Nächte des Nordens voraus. Der alles verstehende, alles verzeihende Luka dagegen ist die geringere „Persönlichkeit", aber eine reichere Seele. Das ist die Welt der weißen Ebenen, der uferlos verdämmernden Gefühle und unterschiedsloser Liebe. Fragen wir uns aber, welche Art Menschen in den hilfsbedürftigsten Augenblicken unseres Lebens uns am meisten geben und welche unsere tieferen Freunde sind, so kann, glaub ich, die Antwort nicht zweifelhaft sein. Höher als alle Spende aus dem Verantwortungsbewußtsein des Vornehmen ist die unmittelbare Hingabe des weichen Herzens! Denn dieses handelt nicht, weil das Bewußtsein sagt, es sei verpflichtet, sich dem Zarteren zu opfern, sondern weil es nicht anders kann, weil es, wie die Mutter angesichts ihres Kindes, unmittelbar zwingend fühlt: „sie sind dein eigenes Wesen. Ihr Leid ist eben dein Leiden! Und du kannst nicht leiden machen ohne selber mehr zu leiden". Streichen wir alles aus dem Leben, was das unmittelbar mitfühlende Wohlwollen schlichter, unwissender Menschen an Befriedigung und Glückesmöglichkeiten gibt, dann ist die „Kameradschaft" und das objektive „Verständnis", das uns nur von Unseresgleichen kommen kann, keineswegs genug Hilfe und Trost in schwersten und dunkelsten Augenblicken! Sie müssen oft genug ihre Existenzen auf Leichen anderer gründen, während sie vielleicht lebenslang soziale Arbeit im Munde führen und wenn sie ihre Werke „mit Herzblut" schreiben, dann ist es meist das Blut anderer Leute. — Wohin Luka kommt, da läßt er — (und sei es nur ein Stückchen Sonnegold über Schnee

oder Pfütze) — etwas Leben, etwas Wärme zurück. Einfach durch die heilende Kraft eines guten, reinen Herzens. Brand aber hinterläßt in seiner Schneewüste die Fußspur eines Giganten und viele Trümmer von eingerissenen Hütten. Aber aus der Gletscherwelt, die ihn begräbt, spricht die geheime Stimme: „Gott ist Gott des Erbarmens".*)

Im Evangelium Markus, wo Christus das heilige Abendmahl einsetzt oder im Evangelium Lucä, als die Sünderin Maria Magdalena die Füße des Heilandes salbt und mit dem langen goldenen Haare trocknet, endlich im Evangelium des Johannes, damals als Christus in das Haus des armen Lazarus kommt und seine Schwestern, die schwärmerische Maria und die tätige Martha, ihn bedienen, und als Maria vor ihm kniet und mit der lang bewahrten köstlichen Narde die müden Füße salbt, — da erzählt die Bibel, es sei von den Frauen ein köstlich Glasgefäß zerbrochen worden, in welchem die Düfte der arabischen Narde lagen. Und jedesmal treten die Jünger dazu, murren und sagen, das sei Verschwendung und Unrecht an der Armut, daß ein so kostbares Gefäß zerbrochen werde, nur damit die Füße eines Priesters gesalbt und gereinigt sind. „Aber das ganze Haus war voll von Wohlgeruch" . . . Es ist das Glückschicksal und die Lebensforderung des Menschen, die zerbrechen muß, damit der köstliche Hauch, den das wertvollste aller Gebilde, das Menschenherz birgt, „das ganze Haus erfülle"! Der sterbende Nietzsche, der Mensch, welcher am tiefsten an unserer modernen Welt, an ihrer physischen, seelischen, intellektuellen Häßlichkeit und Erbärmlichkeit gelitten hat, er ist der Fürsprech und glühendste Liebhaber ihres Lebens gewesen, so sehr, daß er für sein eigenes gebrochenes

*) Vergl. hierzu meinen Aufsatz: Zur Psychologie Brands, Sächs. Arbeiterzeitung, März 1904.

Leben Ewigkeit fordert. Merkwürdiges Rätsel der Seele! Höchste Bilder der Lust und Lebensekstase aus dem Munde derer, die am tiefsten am Leben leiden! Goethe schreibt in seinen ruhigsten, glücklichsten Tagen die schmerzlichsten Stellen seines Faust; im müden Alter, randvoll von Lebensekel und Menschenverachtung, tapfere Worte der Lebensfreude! Forschen wir bei dem heitersten Volke, bei den Griechen, forschen wir in der leuchtenden Landschaft des heutigen Italien, woher die Quelle den Werken ihrer größten Genies fließt, die das Leben verklärend bejahen, dann finden wir, daß es zerbrochene Stimmen, wunde, gemarterte Gehirne sind, die als Entgelt vergeblicher Sehnsucht Loblied und Segnung des Lebens hinterlassen! Es scheint aber gerade bei Nietzsche, als ob just in der Periode seiner absinkenden Kraft (in der er bis unmittelbar vor seinem Zusammenbruch Tag und Nacht geschrieben hat), eine unabsehbare Fülle von Gesichten und Gedanken ihn bewegt und gequält habe, ähnlich wie bei vielen Sterbenden, kurz vor Ende die ganze Reihe vergangener Erlebnisse blitzschnell vorüberzieht. All diese Gebilde, — (Gefühle, die Embryonen von Gedanken sind, Abstrakta, für die sich noch keine Brücke zum Leben findet) — im Werke zu bannen, das geht weit über die Kraft eines einzelnen Menschen! Es waren neue Perspektiven der Menschheitszukunft, unerhörte Fragen, die das Haupt des sterbenden Philosophen zum Tummelplatz erkoren. In der Hast, sie festzuhalten und zu gestalten, in dem Instinkt seiner eigenen Unfähigkeit als Einzelner gegen alle bisherigen Werttafeln der Menschheit Front zu machen, in der Unmöglichkeit, seine Gedanken auszutragen und reifen zu lassen, übersteigert der Sterbende seine Stimme und das Tempo der gewaltigen Rede oft bis zu Kreischen und Röcheln. Ich hörte unter polnischen Juden eine bezeichnende Wendung für diese Art nicht organisch werdender Genialität. Sie sagen von bestimmten aphoristischen Dichtern, es seien „verschüttete Psomimbüchsen". Psomim, so heißen kleine Riech-

büchsen, voll erlesener Narden und Spezereien, welche die Alten in die Synagoge nehmen, um sich von Zeit zu Zeit an ihrem Wohlgeruch zu erfreuen. — Nur ein Wirrwarr schöner Möglichkeiten, nur Tumult versprechender Arome zieht in Nietzsche an uns vorüber. Aber das bleibende Verdienst der letzten Bücher wird man schließlich nur in dem Wege der Erkenntnis und der prinzipiellen Art ihres Fragens oder ihrer Optik suchen. Es ist wertvoll, daß Kultur, Moral, Christentum von seiten ihrer psychologischen Gründe untersucht wurden, wertvoll, daß vieles, was bisher historisch-objektiv, von seiten der Tatsache behandelt ist, künftig von seiten des erzeugenden Menschen erforscht werde; aber im einzelnen wird die Zukunft wenig genug von den Resultaten Nietzsches bestehen lassen! — „Kant, ein hinterlistiger Theolog", ein „verwachsener Begriffskrüppel", Schiller, der „Moraltrompeter von Jericho", Schopenhauer der „buddhistelnde Hinterweltler", Wagner, der „typische Dekadent" — wir gehen vorüber an all den krampfhaft apodiktischen Aufgipfelungen dieser letzten Bücher. Aber mit andächtiger Wehmut verweilen wir einen Augenblick noch vor Stellen, wo immer neu die Verehrung für Ideale der Jugend durchleuchtet, Treue, wie sie der Größe auch in Kampf und Unterliegen geziemt, wenn der Lebensweg, wie ja immer geschieht, aus Freunden und Liebenden, Kämpfer und Fremde gemacht hat. — —

5. Ästhetischer und sozialer Wert.

Einer soziopetalen Ethik, für welche Glück, Wohlfahrt, Arbeit, kurz rationales und zweckbestimmtes „Interesse", die Wertungsweise bestimmt, tritt die prinzipiell entgegengesetzte sozio-fugale Ethik gegenüber! Für sie kann nicht der Nutzen der Masse, sondern nur die Einzelseele in ihrer höchsten Vervoll-

kommnung, Erhebung und Steigerung die Norm alles Werturteils abgeben. Diese Ethik ist religiöser und ästhetischer Natur! Und auch in praktischer Hinsicht wird sie „individualistische", agrarische, separatistische Wirtschaftsformen in Schutz nehmen, mögen diese nun patriarchalischen, hierarchischen oder anarchischen Charakter haben. Diese Ethik des Individuums hat eine alte Geschichte! Was die Aufklärung als Selbstvervollkommnung, Goethe als Selbstkultur, Schleiermacher als Selbstdarstellung, Hegel als Selbstwert bezeichnet haben, die antiintellektuale Romantik, der Kult des Genies, des Künstlers, des großen Individuums — das alles ist nur Vorbereitung für die „Umwertung aller Werte" durch Nietzsche! Diese aber schließt die Entwicklung des Individualismus endgültig ab, indem sie diese prinzipielle Art von Wert auf die Spitze treibt und bis zu dem Punkt übersteigert, wo eine nur im Gesamtzusammenhang der Seele wirksame Tendenz auf ein totes Geleise geraten muß, von dem aus keine Fortentwicklung mehr möglich wäre, wenn nicht wieder Raum und Interesse für die entgegengesetzte Wertung in Deutschland auferstünde! Wir lernen an Nietzsche, was wir in jeder Gesellschaft, in jeder Diskussion, in jedem Gespräche lernen können: jede, auch die vom besten, berechtigsten Gefühle getragene Meinung wird falsch, sobald sie zu stark akzentuiert wird. Denn hinter jeder Apodiktik steckt irgend eine Unreife und schließlich nichts als die Verteidigung unserer Notwendigkeit oder der von Unsersgleichen. . . .

Man kann nach der Morallehre Nietzsches den Wert einer Kulturepoche niemals dadurch bestimmen, daß man die durchschnittliche Höhe der erreichten Kultur mit der Anzahl der Menschen multipliziert, welche auf diese Höhe gelangt sind. Vielmehr liegt der Wert jeder Kulturperiode nur in dem höchsten, von ihr verkörperten Ideale. Und daraus ergibt sich konsequent die

grausame, oft ungeheuerliche Unerbittlichkeit dieser „Umwertung", welche in der Geschichte des Denkens ihresgleichen sucht und für alle Zukunft auch dann ein historischer Wendepunkt bleiben muß, wenn ihre inhaltlichen Ergebnisse längst erledigt sind. Es ist konsequent, daß Nietzsche jede Art Strenge und verschärfter Auslese anbefiehlt, wenn nur vermöge dieser Verschärfung ein Einziger auf die Höhe des „Übermenschen" hinaufgetrieben wird. Denn der Wert des Einzellebens ist nicht Nutzwert, sondern Selbstzweck! Und darin liegt so große sittliche Erhabenheit, daß die Schriften Nietzsches für die Zukunft dasselbe bedeuten werden, was Plato für das Altertum bedeutet hat. Ja, in der Umwertung aller Werte vollendet sich, was auch Plato nur dunkel vorbereitet. Die Ideen Platos nämlich gestalteten zuerst jene richtunggebende Idealwelt, die über allem Leben steht, welches seinerseits keine Aufgabe, ja keinen Sinn hat als den, diese allgemeinen Kanones zu verwirklichen. Plato hat die Ethik radikal von der Wirtschaft getrennt. Somit haben wir nicht mehr zu fragen, wie viele Menschen auf dem Wege der Entwicklung dieses letzte Ideal erreichen, sondern von welcher Art und wie hoch dieses Ideal sei; möge es auch nur ein einziger in jedem Zeitalter vollständig erfüllen! Wenn es schön und erhaben ist, daß der Mensch einen gesunden Leib, klare Intelligenz, Mut und reinen Willen, Adel und Tiefe des Gemütes besitze, so ist das nicht wünschenswert, weil es ihm oder andern „wohl tut" oder weil es sich gebrauchen läßt. Sondern weil diese Ideale schlechtweg das Seinsollende sind, und müßten auch zu ihrer Erfüllung Milliarden Menschen aufgebraucht werden! Wenn aber nach Spinozas Wort jeder Gram „das Tor zu einer kleinen Vollkommenheit" ist, dann muß der sittliche Mensch gerade das Entgegengesetzte wünschen von dem, was Christ und Buddhist will, nämlich, daß dies Leben gramvoller und härter werde! Damit rechtfertigt sich denn

auch ein praktisches Postulat, welches in ähnlicher Klarheit vielleicht nur Aristoteles und Comte ins Auge fassen. Gleich wie im Ameisenstaat so soll es auf Erden für immerdar eine Herren- und eine Dienerwelt geben, denn die höchsten Werte können sich (wie uns das Altertum lehrt) nur auf dem Unterbau ungeheuerer Sklavenschichten entwickeln, welche ihrerseits die bloße Fortpflanzung zu fundieren haben und in materielleren Freuden ihr Entgelt finden für die Vorrechte bewußter Gesetzesgewalt, die notwendig nur der höchsten Bildung und Einsicht vorbehalten bleiben. Denn es ist für ewig das Wesen aller mechanischen Arbeit, daß sie nur durch materielle Genüsse entlohnt werden kann, während auf höchsten Lebensstufen sich die individuelle Lust an der Arbeit in Lust an der individuellen Arbeit umwandeln läßt. . . . So aber, wie es etwa für die Richtigkeit einer mathematischen Gleichung belanglos ist, ob viele oder wenig konkrete Fälle unter ihre Formel subsumierbar sind, so ist es für den absoluten Wert gleichgültig, ob ihn viele oder wenige Menschen verwirklichen. Wenn er nur verwirklicht wird, und müßte selbst alles Glück darüber zugrunde gehen! Damit aber ist die neue Weltoptik geschaffen! Nicht das Operari, sondern das Esse, nicht Leistungen und Handlungen, sondern Naturen und Rassen sind künftig an Hand dieses Ideales zu bewerten. Und dieses Ideal (so sahen wir) ist bei Nietzsche ein formales Überbild! Es heißt: Höchste Menschenmacht! Letzte Seelen- und Lebensfülle!! Äußerste Steigerung der Naturkraft!! Während die bisherige Ethik den Menschen einem imaginären Ziele geopfert hat, will die neue das Ziel dem Menschen opfern. Nicht die Tathandlung adelt fürder den Menschen, sondern der große Mensch adelt jede Handlung. Denn nicht ein Terminus ad quem, sondern der Terminus ad quo wird Ausgangspunkt der neuen Wertlehre. . . .

Die Schwierigkeiten und Widersprüche dieser neuen Wertlehre ergeben sich, wie mir scheint, aus einer unhaltbaren Verabsolutierung bloßer Beziehungsbegriffe. Man kann nicht, in der Weise Nietzsches, Schaffenswerte und Seinswerte, Funktion und Substanz auseinanderreißen! Der Mensch ist Konsequenz seiner Handlungen, so gut wie diese eine Konsequenz seines Menschentumes sind. Beide Funktionen stehen nicht anders zueinander, als wie etwa in der Biologie die Prinzipien der „Vererbung", d. h. der potentiellen Möglichkeit und der „Anpassung", d. h. der aktuellen Wirklichkeit, oder wie in der Wirtschaft Kapital und Arbeit zueinander stehen. Überall stoßen wir auf diesen fundamentalen Parallelismus des Identisch-Beharrlichen und des Kausal-Bewegten, welcher zuletzt das Gegenspiel einer räumlichen Welt des Nebeneinander und eines zeitlich fließenden Nacheinander fundiert. Es ist aber unmöglich, die eine Hälfte dieser Gleichung festzustellen, wenn man die andere eliminiert hat. Das Verhältnis von Funktions- und Eigenwert ist auch im wirtschaftlichen Gegenstück der Lehre vom Wert, in der Lehre vom Gelde, kein prinzipielles! Man kann die Bedeutung einer Banknote, eines Wechsels, eines Schuldscheines zwar immer nur von einem zugrundegelegten Substanzwert, etwa dem Golde oder Silber aus bestimmen, aber auch dieser fixe Wert muß vice versa erst fixiert werden, gemäß seiner Beziehbarkeit auf fungible Werte. Der absolute Wert, mit welchem Nietzsche operiert, eben das, was er „Leben", „Macht" oder „Stärke" nennt, bleibt ebenso nichtssagend und leer, wie etwa Rousseaus Ausspielen der „Natur" gegen das, was er „unnatürlich" nannte. Unter einem „starken Menschen" kann ich ebensowohl einen physisch robusten als einen moralisch disziplinierten, einen wissenschaftlich vorurteilsfreien oder künstlerisch produktiven verstehen; und es gibt keine bezifferbare Größe, auf welche sich die Buntheit dieser verschieden-

artigen qualitativen Werte reduzieren ließe. So scheint mir an Nietzsches neuer Moral nur ein einziger dauernder Gewinn zu bleiben. Sie hat idealbildende Kraft! Sie kann begeistern! Und für hunderttausend Menschen unserer Tage, zumal aber für die deutsche Jugend (ich sage das in bewußtem Gegensatz zu früheren Beurteilern) ist sie Genesungsborn und eine unschätzbare Quelle des Enthusiasmus und Lebensmutes geworden. Nur aber glaube man nicht, daß aus dieser Ethik des „Selbstwertes", die im Bilde des Übermenschen leibhafte Gestalt und konkrete Farben gewonnen zu haben scheint, sich eine irgendwie bestimmtere Pflichtenlehre und Lebensführung gewinnen lasse, als etwa aus der entgegengesetzten funktionellen Ethik der ebenso formalen Sittenlehre Kants. Nietzsche führt freilich scheinbar inhaltliche Eigenschaften auf, welche das Bild des höheren Lebens begründen sollen. Intelligenz, Vornehmheit, Härte, Mut, List, Tapferkeit, Strenge, Stolz, Separiertheit, Lachen und Heiterkeit gegenüber allen Leiden des Lebens, Ausdauer, Zähigkeit! Das gehört zum Wesen des jungen Adels, der zu Müttern und Vätern des Übermenschen taugen soll! Aber mir scheint, daß jede dieser Tugenden sich gleichzeitig einem „sozialen" und einem „antisozialen" Inhalte darbieten kann. Wir sehen zumal auf logischem Gebiet, daß Feinheit und Stärke der Intelligenzen sich den allerverschiedensten und auch wohl völlig unlogischen Betätigungen dienstbar machen läßt, wie denn hervorragender Intellekt am seltensten bei sogenannten „Gelehrten", aber häufig im untersten Volke gefunden wird. So kann auch Mut und Stolz sowohl in einer sittlichen wie in einer verbrecherischen Sphäre dargelebt sein. Zäh, tapfer und ausdauernd ist das Laster ebensogut, wie der Anstand. Das Leben verlachen, kann Frechheit ebensogut, wie Weisheit. Und selbst der charakterformale Begriff der „Vornehmheit" läßt sich auf Giftpflanzen und Raubtiere so gut anwenden, als wie

auf Gartenblumen und Hunderassen.*) Und da wir somit alle Tugenden des Übermenschen auch im Bereiche des Sittlich-Sozialen erfüllen können, warum sollen wir sie da unter dem Schatten des Unsozialen oder Unsittlichen verherrlichen? Fragen wir uns, was es denn zu guter Letzt sei, das wir am größten aller Menschen als vornehm, gewaltig, übermenschlich verehren, so kann die Antwort nur lauten: es ist immer das, was für Menschen taugt! Das aber ist niemals ein Überwiegen irgend eines bestimmten Instinktes und noch viel weniger eine Negation, ein Mangel positiver seelischer Energieen. Sondern es ist das Dasein aller Impulse und Eigenschaften in der Anordnung, welche dem jeweiligen Interesse des Lebens dienstlich und notwendig ist. Denn auch der beste aller Menschen kann nach oben hin nur gerade soweit wachsen als seine Wurzel in die Tiefe reicht und es heißt auch für ihn: es steckt in dir die Kraft zu allem Bösen, darum fordere ich von dir alles Gute. Nicht aus dem zahmen, vortrefflichen Schaf, sondern aus dem reißenden, entsetzlichen Wolfe hat die Not das treueste und edelste Haustier gezüchtet. Noch aber ist keine Stadt gegründet, ohne daß ein Brudermord voraufging. . . .

Gemäß den beiden Korrelationsbegriffen, welche wir als letzte und abstrakteste Kategorie der gesamten Wertlehre zugrunde legen, — gemäß dem Gegensatz von Eigenwert und Schaffenswert, oder wie wir uns bisher ausdrückten, von Substanz- und Funk-

*) Indessen ist der Gedanke, daß formale Eigenschaften, wie Rhythmik, Tempo, Intensität eines Seelenlebens, ganz abgesehen von seinem Inhalte, einen Wert für sich bilden, keineswegs bedeutungslos, bahnt sich doch in ihm eine neue Schätzung des „Verbrechers" an. Was das für den Psychologen heißt, ermesse man daran, daß ein Ethiker wie Kant psychologischen Wahnsinn ausbecken konnte, wie den: der Staat solle im Falle einer Revolution schnell „die Mörder" (huh!) in den Gefängnissen hinrichten, „damit sie keinen Schaden stiften".

tionswert —, gibt es nun auch eine doppelte Art sowohl von Unwert oder „Dekadence", als wie von Verunwertung oder „Verbrechen". — Was zunächst das letztere betrifft, so ist das Verbrechen gegen die Person fundamental verschieden von solchen Verbrechen, welche gleichsam objektiven Charakter tragen, indem mit deren Verübung Sacheinrichtungen oder Institutionen betroffen sind. Und man könnte nun die Frage aufwerfen, ob das sachliche oder staatliche Verbrechen seine kriminelle Bedeutung nicht ausschließlich dadurch erhält, daß durch seinen Vollzug Menschen benachteiligt werden? Oder aber, ob das Verbrechen gegen den Menschen wiederum abzuleiten sei aus der Voraussetzung einer objektiven, staatlich-sittlichen Idee, wie es neuere Staatsrechtslehrer und Wirtschaftstheoretiker (z. B. Rudolf Stammler und Anton Menger) versucht haben? — Wie in dieser Hinsicht Nietzsches Bescheid ausfallen müßte, kann uns nicht zweifelhaft sein! Für seine Ethik gibt es nur personale, nicht aber „sachliche" Vergehen; während es doch für die gegenwärtige Rechtsprechung noch charakteristisch ist, daß (zumal in England) Vergehen wider das Eigentum weit schärfer gestraft werden, als Vergehen gegen die Person. Aber auch in bezug auf die Herleitung des Strafrechts aus der Geschütztheit und dem Recht des Individuums, welchem das ganze Reich sachlicher Forderungen unterstellt werden muß, unterscheidet sich die neue Ethik von der alten durch eine sehr eigentümliche Nuance! Indem man nämlich die „Person" schädigt, kann man einerseits einem andern, andererseits aber „nur sich selber" Schaden tun. Und nur das Erstere scheint unter das Strafgesetz fallen zu können. Für das sittliche Gesetz aber, wie Nietzsche es versteht, — wird nun gerade die zweite Art Schuld zur weitaus schlimmeren. Ja, sie allein soll allem Verhalten gegen andere den Rang zudiktieren! Eine „Verpflichtung gegen das eigene Selbst", (deren Vorhandensein die Kantische wie die Schopenhauersche

Ethik leugnen) wird bei Nietzsche zur einzigen Pflicht, welche es gibt. Ich kann demnach bei einer unsittlichen Handlung mich nicht darauf ausreden, daß das aristotelische „Anodynon" gewahrt sei, d. h. daß „ich ja keinen damit geschädigt habe", — denn es fragt sich lediglich, ob meine eigene Seele dabei größer geworden ist oder Schaden gelitten hat? Und diese Frage wird jetzt Maßstab aller Sittlichkeit! — Es ist uns auch hier wieder klar, daß die neue Sittlichkeit, welche aus der „Umwertung aller Werte" entsteht, eine ästhetische Sittlichkeit sein muß. Der Typus des „moralischen Menschen", (von dem Goethe sagt, daß „er sich nichts Gutes gönne"), war der aufopfernde, altruistische, im andern lebende Mensch. Der Mensch Nietzsches dagegen wird alles dem Heile und der Vollkommenheit seines Selbst opfern, zu welchem freilich auch Gerechtigkeit, Humanität und Toleranz gehören mag, nicht aber als „Nächstenliebe und Hingabe", sondern als vornehme Fürsorge und Spende eines hilfereichen Aristokraten. Es scheint mir nun nicht zweifelhaft zu sein, daß diese ästhetische Ethik zwar in bezug auf manche Handlungen, die nach gemeinem Gesetz als unmoralisch verschrieen sind, nur weil ein anderer dabei geschädigt wurde, weit freier und milder aburteilen wird. Andererseits aber wird man gegenüber zahllosen Lässigkeiten, die vom rein sozialen Standpunkt gleichgültig wären, wiederum viel strenger und viel herber als bisher urteilen müssen, sobald man an Stelle der „Gerechtigkeit" das sehr andersartige Ideal der „Vornehmheit" stellt... Was sodann zweitens die doppelte Art von Unwert oder „Dekadence" betrifft, die der zwiefachen Form von Substanz- und Funktionswert entsprechen muß, — so habe ich in früheren Vorträgen wiederholt auf die Doppelnatur alles Lebens hingewiesen, nämlich auf den Gegensatz und Wechsel von Integration und Differenzierung, Arbeitsteilung und Synthese, Assoziation und Dissoziation, den ich in meiner Sprache als psychische Mit-

ahmung oder Gegenahmung charakterisiert habe. Wir halten also fest, daß ein Fortschritt, eine „Entwicklung" im Einzel- wie Gruppenleben nur dadurch erfolgt, daß jede erreichte „Einheit" oder „Synthese" alsbald von einem Punkte aus neu erschüttert wird, welche Erschütterung oder „Stauung" dann den Anstoß zu neuer „entwirkender" Synthetisierung abgibt! Ist aber dieses die Form alles Lebens und somit auch alles Wertes, dann kann auch Stillstand, Untergang oder Unwert auf zweierlei Weise zuwege kommen! Einmal durch Dissolution oder „Mangel an Einheit". Ein andermal durch Unfähigkeit zur Anpassung oder „Erstarrung in der Einheit". — Ich habe versucht, diesen Grundgedanken insbesondere für die psychiatrische Diagnostik, deren psychologische Terminologie noch so sehr im argen liegt, nutzbar zu machen, und ich glaube, daß man jede Art seelische Erkrankung nach diesen beiden Grundtypen charakterisieren kann, ja aus der Natur der Sache charakterisieren muß!*) — Andererseits aber trägt diese Doppelform von Tod, Entartung und Untergang uns weit über die psychologische Anwendung hinaus. So müssen wir zumal in der Antropologie und Soziologie auf verschiedenen Stufen objektiver Kultur zwischen biologisch-jungen und biologisch-späten oder sterbenden Gruppen und Individuen unterscheiden lernen. Wenn z. B. einer der tüchtigsten Kenner des Genossenschaftswesens (v. Elm) den momentanen Zustand der englischen Gewerkschaften als „Organisationsstarre" bezeichnet, so hat er dabei die selbe „primitive Verfallsform" im Auge, welche ich, im Gegensatz zur Dekadenzdissolution als Dekadenzsynthese zu bezeichnen pflege. Nun aber haben wir schon darauf hingewiesen, daß Nietzsche, entsprechend der ausschließlichen Betonung des Substanz- oder Eigenwertes auch nur eine einzige Form von

*) Vergl. im Kap. 6 u. 7 die Ausführungen über „Dekadence" S. 209 ff. und S. 245 (Polemik gegen Th. Lipps). Auch S. 148.

Unwert kennt und bekämpft! (S. 245.) Und dieser muß natürlich Träger jener objektiven, sozialen, nivellierenden Tendenz sein, welche Synthese, Persönlichkeit, Individuum auflöst und die erreichte Differenzierung neuerdings in den Strom materieller und äußerer Entwicklung zieht. Hüter aber und Repräsentant dieser andern Tendenz und somit jenes moralisch-sozialen oder funktionellen Wertes, welcher dem von Nietzsche vertretenen substanzialen oder ästhetischen Werte entgegengesetzt ist, — ist der moderne Sozialismus. Ihn also muß Nietzsche als den letzten Feind aller Umwertung und als Vorkämpfer der in seinem Sinne „alten", d. h. veralteten Werte hassen und bekämpfen!

6. Der Sozialismus.

Der Besserung des Lebens dadurch, daß man von der Person aus alle Umgebungs-Bedingungen und Konstellationen reformiert, steht die andere Methode gegenüber, daß man von diesen wirtschaftlichen Zirkumstanzen ausgehend, die Individuen umzugestalten trachtet. Beide Arten von Bestrebungen können zu Extremen führen, welche je nach Neigung und Erfahrung uns gleicherweise logisch, ja unwiderleglich erscheinen. Die einen nämlich sagen: „Auch die glücklichsten und solidesten Entwicklungsbedingungen können niemals aus gemeiner Rasse und schlechter Art, vornehme Rasse und gute Art machen!" Die andern aber erwidern: „Je nachdem man einen Menschen in bestimmte Umgebungen, Zustände und Zeiten versetzt, kann man jeden zu jeder Handlung bringen!" Die ersteren sagen wieder: „Es nutzt Euch nichts, wenn ihr die objektiven Lebensbedingungen für alle gleich günstig gestaltet, — die ewigen Verschiedenheiten der Menschennaturen schaffen immer neu Helden wie Verbrecher!" Die andern aber wiederum: „Der Mensch ist ein Geschöpf von gestern, und schaffen wir nur erst die Gelegenheiten zum Ver-

brechen aus der Welt, so ändern wir auch die Gewohnheiten und Instinkte". Die erstere Gruppe betont mit Schopenhauer oder Hartmann die Unveränderlichkeit gegebener Charaktere, wie sie etwa unser Volk in dem Sprichwort ausdrückt: „Setze den Frosch auf einen goldnen Stuhl, er springt doch wieder in seinen Pfuhl." Die andern dagegen betonen mit ebensoviel Recht die Allmacht der natürlichen Anpassung, auf welche jener Delinquent sich beruft, der bei seiner Hinrichtung zum Staatsanwalt sagt: „Hättest du meine Jugend und meine Eltern gehabt und ich die deinen, so säße ich dort in der schwarzen Robe und du lägest auf dem Block." — — Eben die Tatsache der Macht des Individuums, welche die Voraussetzung der ästhetischen Ethik, der Vornehmheits- und Schönheitsmoral ist, bezeichnet im Sinne der sozialen Ethik das Wesen der „Ungerechtigkeit"! Das Verhältnis von Kapital und Arbeit nun entspricht völlig dem Verhältnis des substanzialen und funktionellen Wertes! Und die Vorwertung des einen oder des andern muß notwendig einer Parteinahme für diese oder jene Richtung gleichkommen, deren eine die Macht des Gegebenen, die Würde der Autorität und Tradition, deren andere die Notwendigkeit des Wechsels und den Drang der Not und Arbeit für sich in Anspruch nimmt.*) Es ist nun in jeder Sphäre der Erfahrung ein verhängnisvolles Gesetz, daß wie Marx sagt, „alles Kapital Junge heckt" und daß „dem, der da hat, noch gegeben wird", oder daß mit andern Worten jeder Niederschlag einer Entwicklung, Arbeit oder Bewegung (Instinkte oder

*) Soweit politisches Leben nicht ausschließlich eine scheinethische Spiegelung unmittelbarer Interessengegensätze ist und eine über den Interessenkampf hinausgehende sittliche Sanktion zuläßt, können heute zwei politische Parteien sich als Vertreter dieser allgemeinen Prinzipien hinstellen, nämlich Zentrum und Sozialdemokratie, — jenes als Kulturpartei der Habenden oder Seienden, dieses als Kulturpartei der Wollenden oder Werdenden.

Muskelkräfte so gut, wie Gedanken oder Kreditfonds) die Tendenz hat, in beschleunigter Progression anzuschwellen und auch die andersartigen Energieen an sich zu reißen! Das kann man nun je nach dem Standpunkt, als „Recht der Macht" oder als „Ohnmacht des Rechtes" auffassen. Man streitet dabei wie die beiden kämpfenden Ritter, deren einer behauptet, daß der Schild blau und der andere, daß er grau sei, bis jeder auf die gegenüberstehende Seite tritt und nun sieht, daß — der andere recht hat. — Sicherlich aber ist es eine der niederdrückendsten Erfahrungen, daß wir um so billiger leben und um so anständiger behandelt werden, je mehr wir uns den Anstrich geben, teuer leben zu können und die anständige Behandlung gar nicht nötig zu haben! Wer nichts hat, muß alles teurer zahlen, als der Besitzende, dessen Macht- und Kreditfond beständig steigen muß. Das ist eine psychologische Grundtatsache der Lehre der Rentabilität oder des Mehrwerts.

Nun aber wird zweifellos jeder, der den Besitz, das Haben, das Kapital, die Macht, kurz die substanziale Form einer Güterspähre zugunsten der Fortentwicklung und des Werdens bekämpft, notwendig alle Feinheit und Bildung der gegebenen Kultur in den Dienst der Interessen just der untersten und niedersten Volksschicht stellen! Es liegt hier ein Gesetz vor, welches erst von wenigen Soziologen völlig durchschaut wird, für welches aber Nietzsche ein instinktives Verständnis hat. Der Sozialismus opfert die feinste, erhabenste Kultur dem Kampfinteresse gerade der jeweils elendesten und ungebildetsten Gruppe!! Das empört Nietzsche! Und diese Empörung färbt seine psychologische Genealogie der sozialistischen Moral. — Der verschluckte Groll, die geheime Rachbegier, die Verschlagenheit schielender Ohnmacht hat sie mit dem dunklen Herzblut des Sklaven geschrieben. Rache nennt sich Gerech-

tigkeit. Aus der Not wird Tugend, aus dem Leidenmüssen wird die Auszeichnung gemacht! — Ich habe in soziologischen Vorträgen jenes Gesetz immer wieder darzulegen versucht. Ich habe es damals das „Gesetz der kranken Minorität" genannt.*) Es sollte damit gesagt sein, daß eine Veränderung oder Fortentwicklung bestehender Zustände niemals von oben her, etwa auf dem Wege sozialpolitischer „Hilfe", sondern immer nur durch den Zwang zur Aktivität, auf seiten der jeweils bedürftigsten und unter dem bestehenden Zustand am meisten leidenden Kaste ausgehen kann! Eine soziale „Veränderung", ein Fortgang zur „Sozialisierung" ist somit niemals von seiten der Majorität, sondern immer nur von der jeweils schwächsten und kränkesten Schicht zu erwarten, resp. von den Individuen, welche in jeder sozialen Schicht just die zartesten und kränkesten sind und ohne wirtschaftliche Umgestaltung eben zugrunde gehen müßten! Wir sehen schon bei jeder banalen ökonomischen Neuerung, etwa bei Ersatz des Einzelkochherdes durch die Wirtschaftsgenossenschaft, oder Aufhebung des Kleinhandels durch die Unifizierung des Konsums, ja etwa schon bei der Einführung des Automobils oder Motorrades anstatt des Pferdes, daß der Mensch bis an die äußerste Grenze seines Vorteils und seiner Behaglichkeit bei jedem einmal Bestehenden beharrt, so daß der Nutzen einer Veränderung ungemein evident und zwingend sein muß, um die Unlust einer Durchbrechung des

*) Dieses Gesetz kann hier nur erwähnt werden. Es ist der eigentliche Kern all jener Erwägungen, die seit alters an die Beobachtung angeschlossen haben, daß das relative Existenzminimum die wirtschaftlichen Vorgänge und zumal die Lohnbewegung reguliert; also insbesondere der Kern der sogenannten Ricardoschen Regel, des sogenannten „ehernen Lohngesetzes" und der Malthusschen Theorie. (Die erwähnten wirtschaftlichen Vorträge liefen jenen, aus welchen dieses Buch erwuchs, parallel.)

Gewohnheitsfußes und der Seßhaftigkeit wettmachen zu können. Eben darum kann eine Umänderung immer nur von der bedrohtesten Minderheit ausgehen! Ich verglich das dem Grashamschen Gesetz. Jener finanzwirtschaftlichen Tatsache, daß just die niederste Geldsorte den Kurs bestimmt und die gute Münze aus dem Lande treibt. Oder mit jener bekannteren Tatsache der Massenpsychologie, daß das seelische Niveau einer gleichgestimmten Gesellschaft notwendig auf das Niveau ihres intellektuell am tiefsten stehenden Mitgliedes herabsinken muß! Hiermit aber haben wir, glaube ich, das wichtigste Moment erkannt, welches Nietzsche zum Kampfe gegen die Gleichheitsmoral des Sozialismus, gegen den funktionellen Wert (den ich meinerseits für den ethischen Wert schlechthin halte) bestimmen mußte! — Dazu aber kommt nun noch etwas anderes! Jener „ästhetische" Wert, der auf das Sein und nicht auf das Handeln des Menschen gegründet ist, hat die innigste Verbindung mit allem, was die Kernbestandteile des Individuums, also die ältesten, primitivsten, ursprünglichsten und eben darum unabänderlichsten, zähesten und dunkelsten Inhalte der Seele ausmacht: mit Gefühlen, Hängen, Neigungen, Instinkten und Triebkomplexen! Der „funktionelle" oder soziale Wert dagegen bezieht sich auf die weniger ursprüngliche, schneller variable, über das konservative Individuum hinausgreifende Seite der Menschennatur, also auf Vernunft und Intellekt! Auf der Seite jener Wertung liegen somit Kunst und Religion. Auf seiten dieser: Wissenschaft und praktische Arbeit. Es kann nun, meines Erachtens, der substanziale Wert überhaupt nicht voranführen, sondern immer nur das Bestehende „vergolden und verklären"! Sobald wir nämlich den Instinkt der bewußten Deliberation vorwerten, haben wir uns schon unweigerlich an die Mittelmäßigkeit festgebunden, denn das, was „Instinkt" geworden, was triebmäßig mechanisiert ist, kann schlechterdings nur das Gewohnheitmäßige d. h. das „Gewöhnliche" sein, während

nur in intellektueller Sphäre die Nötigung über das Gewohnte hinauszugehen einen Fortschritt erzeugt, dort nämlich, wo Instinkt und Gefühl eben nicht mehr ausreicht. — Dieses Gesetz scheint mir namentlich in geschlechtlicher Hinsicht bestätigt zu werden, in welcher man noch gerade am meisten geneigt ist, dem rein Triebmäßigen und Instinktiven vor jeder verstandesmäßigen Auslese den Vorzug zu geben. Dem gegenüber aber zeigt es sich, daß der Instinkt lediglich die gegebene biologische Art garantieren, niemals aber über die Art hinaus zu einer Überart führen kann, wozu immer erst eine Durchkreuzung oder rationelle Umnötigung des Instinktes notwendig wäre! — —

Nun aber sahen wir, daß Nietzsche in seiner letzten Periode das Angeborene gegenüber dem Neuzuerwerbenden, das Instinktive gegen das Intellektuelle in Schutz nimmt, ja daß er „Antiintellektualist" geworden ist! Und daß dies geschah und mit so viel Fanatismus geschah, war die Folge seiner eigenen Übersteigerung der intellektualistischen Tendenz in der besten Zeit seines Lebens. Somit ist der Antiintellektualismus Nietzsches ein „Schon wieder", während er bei seinen zahlreichen modernen Jüngern und Verehrern ihrem „Noch Nicht" entspricht. Denn es ist eine banale Wahrheit, daß sich „die Extreme berühren". Die Überfülle, das Chaos, der Wahnsinn, und die Dunkelheit einer jungen Seele wird sich schließlich mit Begeisterung in die verstandesmäßige Klarheit des Intellektualismus retten. Aber wo diese Verstandesmäßigkeit auch die tiefsten, irrationalen Inhalte der Seele in ihr Bereich zu ziehen und zu entnüchtern droht, da entsteht neuerdings Religion, Mystik und Romantik. Da protestiert das Irrationale der Persönlichkeit gegen den Bann logischer Ordnungen und nivellierender Bewußtheit, gleich wie die trockensten Köpfe sich am leidenschaftlichsten der Musik gefangen geben. Nun aber wird diese rationale, intellektuelle Tendenz

heute vom Sozialismus getragen. Der Sozialismus ist nur eine höhere Potenz der Tendenzen des 18. Jahrhunderts, der Stimmungen der Aufklärungszeit, zu welcher auch Kant gehört. Und wie gegen diese „Aufklärer" die tiefe gewaltige Romantik opponierte, so wendet die neue Romantik sich heute gegen den Sozialismus, welcher die Tradition von Sokrates und Kant wieder aufnehmend, eine rationale Bändigung und Rhythmisierung des Lebens anstrebt, die dem Lobredner des elementaren, unberechenbaren Lebens so vorkommen muß, als fordere man von ihm, daß er im Takte atmen solle. Denn wer die Fähigkeit hat, im Urmeer des Unergründlichen und Unbewußten leben zu können und das Dunkel nicht flieht oder gar aus seiner Überfülle an Licht (gleich Zarathustra in seinem wundervollen Nachtlied) sich nach Dunkel zurücksehnt, „wo man erlöst ist von aller Klarheit, — nur Narr! nur Dichter!", — dem mag aller wissenschaftliche Ehrgeiz, alles Klarheits-, Ordnungs- und Rationalisierungsstreben schwächlich und schwächend vorkommen! Nur wen Gefühlswahnsinn stündlich umlauert, wer keine Rettung ersieht aus der grauenhaften Unerschöpflichkeit und Unberechenbarkeit der Seele und des Lebens, der kann die Gnadenfülle und Erlösung der Logik und Mathematik und aller ganz unpersönlichen sozialen Arbeit empfinden. Wen aber umgekehrt die innere Vereisung und Versandung schon erfaßt hat, der mag Mystik und Romantik nötig haben. Und so gießt denn Nietzsche seinen entzückend boshaften, tiefen und tückischen Spott über alle Volksbeglücker, Volksmänner, Volkspropheten und berühmte Weisen. Drei Typen stellt er nebeneinander: Den „Übermenschen" d. h. den Zukunftsmenschen, wie er nach dem Anbild der neuen Ethik sein soll. Sodann die verschiedenen Arten von „höheren Menschen", d. h. die besten und feinsten aber immer doch „dekadenten" Produkte, welche die soziale Ethik gezüchtet hat und welche nun als Zuchtmaterial für die neue Sittlichkeit zu dienen haben. Und endlich die „letzten Menschen"

d. h. diejenigen degenerierten Endresultate, welche die soziale Ethik, falls die Umwertung aller Werte nicht durchdränge, aus den höheren Menschen schließlich zeitigen müßte. Für diese „letzten Menschen" aber haben sich alle Gleichheitsideale des Kommunismus und alle sozialen Utopieen, wie sie Bellamy oder William Morris entwerfen, verwirklicht! Aber so geistreich und überzeugend dieser Spott nun auch wirkt, hier ist Nietzsche nicht zu Hause! Hier leitet ihn kein Erkenntnis, sondern Stimmung und zwar jene Stimmung des Aristokratelns, Übermenschelns und Distanzebetonens, die man, wie wir sahen, nicht beim vollendeten Aristokraten, wohl aber bei emporwollenden oder emporgekommenen Volksschichten findet. Hier zeigt sich auch seine Unkenntnis des wirtschaftlichen Lebens. Denn wenn auch Nietzsche mit Recht stolz darauf ist, daß die Sonne des Engadin in seine Schriften geleuchtet hat, daß sie in Freiluft und Licht und nicht in Studierstuben und unter Büchern, schwarz von Tinte und Druckerschwärze, empfangen und geboren sind, so sind diese Schriften darum dennoch in manchen Stücken mindestens ebenso weltfern wie die Bücher Kants. Nur, daß aus Kants Büchern ein gutes, treues, deutsches Pedantenauge, ein recht umständlicher, liebenswerter alter Herr mit Zopf und Schnupftabaksdose blickt, während wir bei Nietzsche einen deposseedierten Fürsten sehen, der nach Irrfahrten stürmischer Weltumseglung auf ein geheimnisvolles Marmorschloß sich zurückzog, dessen Fenster sorglich vor den Augen der profanen Masse verhangen blieben.

Wie wenig Nietzsche sich in bezug auf die praktische Verwendung seiner turbulenten Umwertung sicher fühlte, zeigen Züge wie etwa dieser, daß er nach erfolgter Vernichtung der Sklavenmoral ihr doch noch nicht anders gegenübersteht, als wie etwa im Mittelalter die Anhänger der doppelten Wahrheit dem von ihnen bekämpften Dogma der Kirche. Was für den Philosophen un-

richtig ist, kann für den Theologen richtig sein und umgekehrt! In dieser Weise entscheidet sich schließlich auch Nietzsche für doppelte Buchführung! Und das ermöglicht er sich, indem er die Welt zwar auf die Moral des großen Einzelnen zugeschnitten sehen will, aber doch wieder ein Hinterpförtchen eröffnet, mittels eines recht merkwürdigen skeptischen Prinzipes, das er als „Prinzip der Ökonomie in der Wertrangordnung" bezeichnet. — Er begründet dieses etwa so: Alle sittlichen Werte sind — (wie es schon der erste Zarathustra verkündet hat) — nur durch ihren Gegensatz lebendig! Damit ein großer Einzelner gedeihe, ist als Piedestal seiner Existenz auch sein Gegensatz, die schwere Masse der Herdenvieh- und Pöbelmenschen nötig. Der Große ist ja gerade groß, weil die andern nicht groß sind und der Wert der andern besteht gerade in ihren Schwächen, die dem Großen verstatten, groß zu werden. Die Wertlehre hat somit zwischen zweierlei Werten zu unterscheiden: zwischen einer Moral für den einzelnen und einer andern Moral für die Masse, zwischen „Solitärwerten" und „Typenwerten". Der eine Mensch ist darum wertvoll, weil er nicht so ist wie die Masse. Das wäre der „Schaffende", d. h. der den Typus höher führende Mensch, welcher seine eigenen Gesetze und Rechte haben soll. Aber ein andermal ist ein Mensch wertvoll, weil in ihm sich am reinsten der Charakter eines Typus und die Stimme einer größeren sozialen Gruppe darstellt. Das sind dann nicht die großen Einzelnen und Besondersartigen, sondern die typischen Lehrer und Vermittler zwischen dem Volke und dem monarchischen Einzelmenschen, die das Werk des großen Einzelnen erst produktivieren und für die Masse fruchtbar machen. Und für diese Typen ist die funktionelle, sozialistische Moral ebenso nützlich, wie sie für den großen Substanzmenschen hemmend und unnütz sein würde. Damit würde Nietzsches Übermenschenmoral weniger ein „Buch für Alle und Keinen" als ein Hand-

buch für Einen sein, ähnlich wie Machiavellis Moralansichten lediglich für den Fürsten und sonst schlechterdings für niemanden gültig sind. Es kann somit gleichzeitig nebeneinander die Moral der Schwäche und die Moral der Macht gültig sein, — es fragt sich nur für wen sie gültig ist! . . . . — Wonach soll denn nun aber (so müssen wir fragen) die Moralzuständigkeit dessen beurteilt werden, der sich etwa die Moral des „großen Einzelnen" und nicht die „Moral für alle" imputieren möchte? Wir erfahren ja täglich, daß alle Menschen (ganz besonders alle, welche Nietzsche gelesen haben) just eben sich für „Schaffende", für „große Einzelne" und inkognito geborene, aber noch ungekrönte Gedankenfürsten und Seelenkönige halten?! Ich habe noch keinen Sekundaner gekannt, der nicht zu den Solitärwerten und großen Einzelnen gehört hätte. Für die Moralzuständigkeit all dieser Prätendenten auf geistige und seelische Königskronen gibt es nun aber kein anderes Kriterium, als ihre Fähigkeit, einen im Geiste der Masse unmoralischen, dagegen unter der Perspektive des Herrenmenschen moralischen Anspruch durchzudrücken. Damit aber ist vermöge des Nebeneinanders zweier Menschensorten und zweier Moralen eben wieder alle Moral aufgehoben und der Naturzustand proklamiert. — Der Reiz und die Bedeutung eines Systems und eines Buches hängt, gleich der Bedeutung der Persönlichkeit davon ab, wie weit es gelungen ist, alle Gedanken und Inhalte um einen Gedanken und Inhalt zu gruppieren. Dies ist der Sinn des Lebensstils. Ich entsinne mich oft der Schönheit des Doms in Würzburg, eines Meisterwerks romanischer Kunst. An ihn hat ein Graf Schönborn ein vielleicht noch schöneres Rokokokapellchen gebaut. Jedes dieser beiden Bauwerke ist in sich vollkommen. Aber ihr Nebeneinander hinterläßt eine arge Dissonanz. So verhält es sich mit der kleinen sozialistischen Krypte, welche Nietzsche

an den alten romanischen Dom der Romantikerphilosophie angebaut hat.*) . . .

All Eure romantische Seelennot
Ist lange nicht solche Pein,
Als ohne Dach und ohne Brot
Sich betten auf einen Stein.

Zarathustra hat sich des Anblickes der Menschen geschämt! Keiner kann sich oder den andern ohne Ekel und Verzweiflung betrachten; keiner ohne Scham daran denken, daß er Kind seiner Eltern sei! Die Menschen sind gemein, schmutzig, sind erbärmlich! — Gewiß! — Nun aber sehen Sie sich auch das Los all dieser Menschen an. Forschen Sie nach ihrer Vorgeschichte, ihren Lebensumständen, ihrer Wirtschaft! Ich glaube, dann werden Sie sagen: Der Mensch ist groß, ist bewundernswert! Denn auch der Erbärmlichste ist nicht so erbärmlich gewesen, wie sein Schicksal war! Wir sprachen von dem Recht auf Leidenmachen, dem Übermaß an Humanität, den Gefahren einer Ethik, welche die Welt halb in eine Kaserne, halb in ein Lazarett zu wandeln droht. Erst jüngst versicherte ein geistvoller Epigone Nietzsches, daß ein Gedicht von Goethe eine größere „soziale Tat" gewesen sei, als die Stiftung eines Armenhauses. Nun, nehmen wir an, dem wäre so. Wo aber sitzen diese Unglücklichen, die an ihrem Übermaß altruistischer Ethik erkrankt sind? Sind es vielleicht Jene, deren soziale Großmut so groß ist, wie das

*) Ich lese nun diese vor fast zwei Jahren gesprochenen Worte in der Korrektur. Da treten mir noch bessere, inzwischen erlebte Gleichnisse der Stilbrüchigkeit vor die Seele. Ich sah soeben in Danzig dieses Folgende. In der Marienkirche, einem schwerwuchtigen Kastell für wetterharte Krieger Gottes finden sich die herrlichsten gotischen Pfeiler. Sie tragen Draperien, aus Ölfarbe gemalt. Noch etwas Schrecklicheres im Artushof. An den Wänden schöne alte Hirschgeweihe. Um sie zu motivieren, hat man an sich gute Fresken gemalt, welche Jagdszenen darstellen. So sieht man dort gemaltes Wild mit echten Geweihen....

Loch der Armenbüchsen? jene, welche jeden Metallarbeiter an den Busen drücken, wenn sie sich als spendende „Sozialreformer" fühlen? jene, welche gleich dem mitleidigen Bankier ausrufen: „Bringt mir den Schnorrer aus dem Auge, sein Anblick zerreißt mir das Herz?" Ach, vorläufig ist die Kunst, seine Mitgeschöpfe bewußt oder unbewußt bis aufs Blut zu quälen, ja regelrecht abzumetzgern, immer noch die einzige Kunst, in welcher der Mensch es zur Vollendung gebracht hat!*) Blicken Sie in unsere Gefängnisse und Armenhäuser! Kümmern Sie sich um Zwangserziehungs- und Kostkinderwesen! Studieren Sie die Höllen der Heimarbeit und des Sweatingsystems! Werfen Sie den Blick in die Häuser der Vorstädte! Blicken Sie in die Kasernen und Waiseninstitute, in Klöster, Konvikte, Spinnereien und Kohlenbergwerke! Horchen Sie auf Stimmen, die aus Zuchthäusern oder Unzuchthäusern in die Öffentlichkeit dringen. Und dann wiederholen Sie, wenn Ihnen der Kopf schwindelt und das Blut erstarrt ist, vor Abscheu und Verzweiflung vor dem, was Sie vielleicht in Ihrer nächsten Nachbarschaft sehen und hören können — all jene elenden Phrasen, welche heute von jedem unreifen Knaben verkündet werden, von ästhetischer Kultur und künstlerischer Weltanschauung, von dem Recht des Schaffenden und dem Vorrecht der Genies! Und glauben Sie, wenn es ästhetische Weltanschauung gäbe (die es nie und nimmer geben kann, weil kein größerer Gegensatz ist als die genießende Spiegelung des Lebens, welcher die Kunst obwaltet und die bewußte Erkenntnis dieses Lebens), — wenn Kunst, Artistik und Ästhetik wirklich die Gipfel aller menschheitlichen Betätigung wären, — dann verlören sie dennoch alles Recht auf Existenz sowie alle Möglichkeit der Existenz angesichts unseres heutigen

*) In diesem Augenblick sind in Rußland fünfundzwanzigtausend Juden abgeschlachtet. In China, Japan und Spanien herrscht furchtbare Hungersnot.

bürgerlichen Elends! Denn Kunst ist Spiel, und Spiel ist Luxus! In Zeiten aber und Schichten, wo noch primitivste Glücksforderungen des Menschen, wo die notwendigsten Bedürfnisse unbefriedigt bleiben, gewinnt die Idee des „Selbstzweckes" und „Selbstwertes", gewinnt die Hingabe des Lebens an eine rein-beschauliche, in der Gefühls- und Stimmungssphäre beharrende und nur sich selber bezweckende, ästhetische Lebensform schon durch ihr bloßes Dasein den Charakter einer Ruchlosigkeit! Ja, man muß sagen, daß schon sehr erhabene Kunstwerke, schon Werke wie Nietzsche sie der Menschheit geschenkt hat, dazu nötig sind, um zu rechtfertigen, wenn heute jemand der Kunst lebt und sich einer ästhetischen Lebenshaltung verschrieben hat! Wir aber haben in Deutschland einen so entsetzlichen Überfluß sogenannt Schaffender und über das Schaffen Schwätzender, daß eine unendliche Fülle sozialer Energieen auf die spielende, beschönigende, rein individuelle und unsoziale Seite des Lebens vergeudet wird, welche dem sozialen Bau, der Umgestaltung unserer Menschenwirtschaft entzogen bleibt, deren Vollendung erst dem Individualisten und der ästhetischen Forderung eine Heimstätte bereiten und auch dem differenzierten Individuum, dem „Genie", das Recht auf Existenz erkämpfen kann! Wir finden nirgendwo solche Summen von Unkeuschheit und Unlauterkeit und von dem in ästhetischen Formen verbrämten Menschenhange zu Untätigkeit und Untüchtigkeit als in dem Leben, welches nur sich selber genug ist, welches seine Erdentage als Gelegenheit zu Gedichten, Stimmungserlebnissen und Seelenergüssen betrachtet, mit denen Künstler und Schaffende paradieren gehen, als in jener anwachsenden Gesellschaftsschicht, welche Kunst und Kultur für Privatsache weniger hält und die blödsinnige Phrase Taines nachstammelt, daß ein schönes Wort oder ein gutes Bild mehr wert sei, als der Gewinn einer Feldschlacht! Ein noch wenig erforschtes Problem bietet uns der Zusammen-

hang, in welchem alle Ethik mit Arbeit, mit Überwindung von Widerständen und insbesondere mit Mute und Kampfe steht. Es steckt im Reinästhetischen, gleich wie in aller Religion und Romantik ein versteckter Hang zur Passivität, ja bisweilen ein Air von echter Angst und von Feigheit und wenn kein Untätigkeits- so doch immer ein Ideal von Arbeitslosigkeit, wie es allen rein künstlerischen Kulturen zu eigen war, Kulturen, welche stets die Vorherrschaft weniger auf Kosten Aller prästieren mußten! Arbeit und Kampf aber sind funktionelle und das heißt eben ethische Werte, welche das Sein und die Persönlichkeit des Menschen nicht als das schlechthin Gute, sondern eben nur so weit anerkennen und ehren, als sie einmal die Kryställisation gewesener Taten und ein andermal Gewähr zukünftiger Taten ist. — Etwas anderes ist es das Leben als Problem, etwas anderes es als Spiel absolvieren. Anders philosophiert das Pferd und anders der Fuhrmann über die Peitsche! Wer aber Herrenmensch, wer Aristokrat und Adelsnatur ist, wird sich prinzipiell auf die Seite derer schlagen, welche ihn nötig haben. Wird nicht gleich Zarathustra predigen „werdet hart"; sondern „werdet weich! Weich und stark!" Und wird Kampf und Arbeit bewußt zum Lebenslos wählen und sich zum warnenden Lebensspruch, was auf dem Grab eines deutschen sozialdemokratischen Agitators steht:

„Mich reut die Stunde, die nicht Harnisch trug,
Mich reut der Tag, der mir nicht Wunden schlug,
Mich reut —, ich sag es mit zerknirschtem Sinn, —
Daß ich nicht dreifach kühn gewesen bin."

Zehntes Kapitel.

Der Übermensch.

Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um.
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.

Goethe.

Erstes Stück: Übermensch und Übermenschen.

1. Die Verkündung des Ideals.

In die einsame Berghöhle Zarathustras, des idealisierten Alter Ego unseres werteprägenden Philosophen, retten sich die besten Typen, welche irgend eine Seite der bisher geltenden Werte an sich verkörpert haben: die höheren Menschen! Da ist der alte pessimistische „Wahrsager" (Schopenhauer), eine Klageunke, ein Totenvogel, welcher ewig seufzt und überall Spuren des Todes sieht, aber ewig und überall recht behält. Da ist der „alte Zauberer" (Wagner), ein Blender, welcher alle Menschen fasziniert, aber seine Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit nicht betrügen kann, der mit nagendem und eifersüchtigem Grame das echte Genie spielt, nach dem er doch nur suchen muß, ohne je zu finden. Da ist der „Gewissenhafte des Geistes" (Darwin), ein „objektiver Gelehrter", welcher sein Leben der Erforschung des

Blutegelgehirns widmet und sich von Blutegeln zerbeißen läßt, als ein Selbstquäler, ähnlich jenem Biologen, der auf dem Sterbebett zu seiner Umgebung sagt: „mein Trost ist der Hinterstachel des Streptococcus minimus", (er hatte nämlich sein ganzes Leben auf dessen Erforschung verwendet). Dieser „Gewissenhafte" soll nach Nietzsches Meinung der radikale Freigeist sein, welcher nicht ahnt, daß alle Wissenschaftlichkeit nur versetzte Grausamkeit und die sublimste Form religiöser Jenseitsmoral und Asketik ist. Sodann erscheint der „letzte Papst", der sich über Gottes Tod nicht trösten kann, weil er als „Priester", d. h. als Beschirmer aller Kranken und Dekadenten, davon überzeugt ist, daß „Gott" notwendig sei, um „in Unschuld lügen" und in heilsamer Narkose alle Störungen des Lebens übertäuben zu können. Es erscheint der „häßlichste Mensch", welcher, der Gorgo gleich, Gott durch seinen Anblick gemordet hat, weil sein Stolz nicht ertrug, daß ein Zeuge seiner Häßlichkeit lebe, (die feinste Psychologie des Einsiedlertums und Subjektivismus). Gott aber erstickte am Mitleid über so viel geheim gehaltene Häßlichkeit! Da sind ferner die beiden Könige, welche nicht mehr Könige sein wollen, weil sie gleich dem unglücklichen zweiten Nikolaus von Rußland verlernt haben, befehlen zu können, weil sie zu viel süße Plebejertugend angenommen haben und nun krank und müd geworden sind. Da ist auch der „freiwillige Bettler" (Rousseau oder Tolstoï), welcher aus Ekel vor Europens übertünchter Höflichkeit sein Genügen bei den Kühen auf der Weide sucht. Und dazu kommt zuletzt „der Schatten", dieses merkwürdigste, gespenstige Wesen in Zarathustras erster Jüngerschar, sein unzertrennlicher Begleiter und Nachdenker, ein Täglich-Abgenützter, ein Skeptiker, Nihilist und genialer Publizist, vom Schlage unserer Harden oder Bahr, welcher alles versteht, alles weiß und repräsentiert, welcher alles sein will und sein kann, aber immer als Spiegel. Un miroir vivant de l'univers. Er hat aus allen Töpfen genascht, hat

sich hinter allen Öfen gewärmt. Bleich und ruhelos irrt er, windig bewegt durch die Welt und sehnt sich nach einem Glauben oder Wahne, als nach einem Gefängnis, welches Sicherheit und Abschluß leiht. Er lebt nie sich selbst. Und doch ist das, was er darlebt, nicht unwahr, nicht unecht. Er hat kein Selbst, sondern ihm ist die Maske Natur geworden, jene Maske, in die ihn von jugendauf sittlicher Ehrgeiz, artistische Eitelkeit hineinzwängten. Denn das Eine mangelt ihm, was den reinen, warmen Menschen macht: die keusche Bescheidenheit, die demütig zarte Zurückhaltung, die voll Ehrfurcht ist, voll Ehrfurcht vor dem Schweigen. Mit diesen wunderlichen Weggesellen feiert Zarathustra eine grausige Parodie auf das heilige Abendmahl und verkündet ihnen schließlich um Mitternacht in der schweigsamsten Stunde, wo Tod und Leben ineinander überfließen, die nahende Geburt des „Übermenschen", der aus ihrem Blute hervorgehen will und seinen tiefsten, gefährlichsten Gedanken: Die Gewißheit der ewigen Wiederkehr des Gleichen".

2. Die psychologische Herkunft des Ideals.

Warum wird nun aber diese Proklamation des ewigen Lebens gerade dem alten, 700 Jahre vor Christus verstorbenen Zoroaster in den Mund gelegt? Nietzsche begründet dieses damit, daß die bis heute geltende dualistische Moral mit ihrem Gegensatz von Gut und Böse, Licht und Finsternis, Leben und Tod ein Werk des altarischen Religionsstifters gewesen sei. Heute aber, wo dieser Gegensatz überwunden wurde und wir jenseit von gut und böse (im alten Sinne) angelangt sind, muß ein neuer Zarathustra die unsichtbare Kirche eines dritten Testamentes stiften. Und als dieser neuer Umwerter aller Werte fühlt Nietzsche sich selbst; und darum leiht er sich, um die Religion des Übermenschen und der Wiederkehr zu verkünden die Maske des selber

wiederkehrenden ersten Moralpredigers. Dieser zweite Zarathustra aber will seine Moral auch durch neue Metaphysik stützen, gleichwie der alten, uns noch geläufigen Moral eine veraltete Metaphysik zugrunde lag, nämlich die Weltanschauung des Dualismus, nach welcher die Welt als Kampfplatz zweier Prinzipien, einer göttlichen (d. h. synthetischen) und einer teuflischen (d. h. auflösenden) Urkraft aufgefaßt wurde, eine lapidare Antithetik, welche nirgendwo überschauender zusammengefaßt worden ist, als in der altpersischen Lehre vom Kampf der Mächte des Lichtes mit denen der Finsternis. Dieser Dualität will nun der neue Zoroaster einen tieferen „Monismus" entgegensetzen, welcher eine Moral stützen soll, die auf Entwicklungsgedanken und naturwissenschaftliche Tatsachen begründet wird. Nach dieser Moral aber gibt es keinen konträren Gegensatz von gut und schlecht, Gott und Teufel, sondern nur die kontradiktorische Entgegensetzung von stark und schwach, im Sinne der von uns gewünschten Forterhaltung und Höhersteigerung des Lebens. — Nun aber ist freilich nicht zu übersehen, daß der Oberwert dieser Moral, der Begriff „Übermensch", — (worauf zumal feine Darlegungen Theobald Zieglers verweisen) von Nietzsche sowohl unmittelbar nebeneinander, wie in verschiedenen Perioden seines Denkens in einem doppelten Sinne gebraucht wird. Erstens nämlich versteht Nietzsche unter Übermenschen einen biologischen Typus, d. h. die höchsten und besten Exemplare einer Menschenart, welche sich zur gegenwärtigen Art etwa verhält, wie der Mensch von heute zum Affen. — Dabei aber denkt er an historische Vorbilder und in diesem, und nur diesem historischen Sinne nennt er gelegentlich Napoleon, Julius Cäsar und Goethe die „Übermenschen". Daneben aber steht nun der ideologische oder moralische Übermensch, welcher gemäß dem Gesetze der Idealisation von der einen Seite eine psychologische, von der andern eine sittliche Tatsache bezeichnet.

Unter dem „Gesetze der Idealisation" aber verstehe ich dieses Folgende: Sobald wir Ideale bilden, Utopien entwerfen oder Werte vorstellen — (und keiner kann wollen ohne Zielvorstellung) — sind wir, genau wie der phantasierende Dichter, welcher immer nur Elemente des Wirklichen kombinieren kann, auf die Inhalte unsrer seelischen Erfahrung angewiesen. Unter diesen gegebenen, historischen, d. h. faktischen Inhalten wird aber in jedem Augenblick ein Teilinhalt ergriffen, apperzipiert, unterstrichen, d. h. als wertvoll aufgefaßt oder zum Werte gesteigert! Und welche von den vorhandenen, bisher entstandenen Inhalten unserer Seele wir in jedem Moment hervorholen und akzentuieren resp. unterdrücken und brachlegen, das bestimmt die „Notwendigkeit", d. h. die Not der Anpassung und Umschichtung, deren Reflex das Bewußtsein unseres Sollens ist. Damit aber ist gesagt, daß jedes „Ideal", und selbst die scheinbar phantastische „Utopie" immer eine psychologische Wahrheit ist. — Sie bezeichnet ein wenn auch noch so kleines Teilchen unserer faktischen seelischen Wirksamkeit und dadurch, daß sie als Utopie da ist, beweist sie, daß sie als äußere Wirklichkeit da sein kann und vielleicht da sein wird. Wo aber ein Ideal von großen Bevölkerungsschichten oder gar von einem ganzen Volke ergriffen wurde, da zeigt dieses Ideal eben das, was an dem Volke im Werden „begriffen" ist und was somit unabwendbar zur historischen Wirklichkeit werden muß. . . .*)

---

*) Was hier „Gesetz der Idealisation" genannt wurde, bezieht sich auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Wollens. Meine Auffassung möchte den Willen auf „reines Gefühl", d. h. auf die Lust- oder Unlusttönung, Genehmheit oder Nichtgenehmheit des jeweiligen Gesamtbewußtseinszustandes zurückführen. Dieser jeweilige Gesamtbewußtseinszustand nämlich hat die Tendenz zu beharren. Da jedoch beständig wechselnde Anpassungsbedingungen vorliegen, deren Reflex eben das Bewußtsein ist, so fordert die „Notwendigkeit", seine

Auch der Übermensch (im zweiten, moralischen, Sinne) ist somit nur eine „Idealisation" des gegenwärtig gegebenen Menschen und zumal des Leitbildes, unter welchem Nietzsches eigene Entwicklung verlief. Es ist der starke, körperlich und seelisch vollendet schöne, heitere, reine Mensch, der „Mensch mit der Rosenkrone", welcher an Stelle des armen verspotteten Hauptes in der Dornenkrone treten soll. Und er soll die Sehnsucht neuer Väter und neuer Mütter werden, welche Leib und Erde, Schönheit und Kraft heilig sprechen und an Stelle des am Leben leidenden, abgehärmten, gekreuzigten Gottessohnes ein neues Standbild errichten wollen, als das Bild eines bejahenden

---

kontinuierliche Umschichtung. Zu dieser Bewußtseinsumschichtung aber bedarf es des Erinnerns an früher gewesene Bewußtseinszustände, deren Rückstände in den gegebenen Gesamtzustand eingegangen sind. Oder mit anderen Worten: Jede Änderung des Bewußtseins ist ein Herausheben gegebener Teilinhalte aus dem Gesamtbewußtseinsinhalt. Jeder dieser Teilinhalte kann sich zur Okkupation des Gesamtbewußtseins aufgipfeln. Oder umgekehrt gesagt: Jeder Teilinhalt kann vom Bewußtsein aufgenommen werden. Beide Tatbestände wurden wiederholt mit Ausdrücken der Lippsschen Psychologie von mir benannt. Die Eigenenergie der Inhalte als „psychische Energie" (Raptionsenergie) die verfügbare „Aufmerksamkeit", um welche die Inhalte konkurrieren als „psychische Kraft" (Akzeptionsenergie). Das Sicherinnern vergangener Erlebnisse, die als „Spuren" oder „Dispositionen" im jeweils Gegenwärtigen enthalten sind, befähigt uns zum Vorstellen und auf zweiter Stufe zum Begreifen. Indem wir aber das in dem gegenwärtigen Gesamtbewußtseinszustand aufgegangene Teilerlebnis vorstellen oder ergreifen — wünschen oder „werten" wir. Und wofern endlich Aktionen hinzukommen zur Herbeiführung („Verwirklichung") des jeweils Aufgegriffenen (welche vielleicht durch Auslese unter zunächst unwillkürlichen Aktionen erklärbar sind), sprechen wir vom Wollen. Unser Gesetz besagt also nichts, als dies, daß nichts gewollt werden kann, was nicht gewesen und somit als „Disposition" eben da ist. Es erinnert an den zitierten Ausspruch Spinozas: „Kannst du wissen, daß du einer Wahrheit gewiß bist, wenn du ihrer nicht zuvor gewiß bist?"

Christus, welcher die Menschen nicht auf das Jenseits verweist und zu bloßen Durchgangspunkten oder Vorschülern des „besseren Lebens" macht, sondern den Zweck alles Lebens trotz Neid und Not, in eben diesem Leben erblickt; alle Hinter- und Überwelten verbietend und die ewige Wiederkehr eben dieses Lebens bejahend als das Einzige, was wir haben und für ewig behalten werden.

Von allen Erläuterungen, welche diese Übermenschenmoral gefunden hat, scheint mir somit keine so unglaubwürdig zu sein, als der Versuch, welchen philosophelnde Theologen anstellen (Kalthoff, Gallwitz, Runze und Fischer): den Übermenschen (im zweiten Sinne) um jeden Preis mit der Gestalt Jesu zu identifizieren, indem etwa betont wird, daß der moderne Jesus nicht mehr jener gute Hirte Thorwaldsens, jener weltfremde Asket sei, welcher lehrte: mein Reich ist nicht von dieser Welt, sondern daß er ein kraftvolles, heiteres, gesundheitstrotzendes Menschentum repräsentiere. Sowenig ich nun auch bezweifle, daß zumal Nietzsches Zarathustra ein tief religiöses Buch ist, in welchem in Stil wie Inhalt viel auf frühe Einwirkung der Bibel zurückgeführt werden muß, so sicher erscheint mir auch dieses andere, daß es für Nietzsche niemals eine Verbindung mit christlichen Ideenkreisen geben konnte und daß jenes Ideal des Übermenschen so wenig unter dem Bilde Jesu erschaut ist, daß es vielmehr durchweg als ausdrücklicher Gegenchristus von Nietzsche konzipiert wurde. Im Gegensatz zu transzendentalen, scholastischen, aristotelischen oder platonischen Gedanken sollte das Erbauungsbuch geschrieben werden, welches aus Gefühls- und Gedankenerlebnissen der neuen Zeit, aus dem Zeitalter der Naturforschung und praktischen sozialen Arbeit entstanden ist. Nietzsche wollte ausdrücklich zeigen, daß wir Religion im alten Sinne mit ihren drei Postulaten der Unsterblichkeit der Seele, der freien Selbstsetzung des Menschen und dem Dasein des extramundanen Gottes entbehren können, daß Gott und Seele endgültig abgeschafft

sind und dennoch die religiöse, d. h. idealbildende oder gotterschaffende Kraft des Menschen nicht im geringsten gelitten hat, daß vielmehr der Untergang Gottes der Weg für uns war, um das Leben selber zu unserer Gottheit zu machen und den lebendigen Leib dieser allewigen Gottheit aufzuerbauen. Denn eben weil uns jede Vertröstung auf ein Jenseit des Grabes, jeder letzte Schlupfwinkel unserer Menschenschwäche und Menschenbedürftigkeit nunmehr entzogen wird, sind wir um so einseitiger darauf angewiesen, an der Besserung und Vertiefung dieses Lebens zu arbeiten. Denn wie Robinson auf seiner Felseninsel, so sind wir nun unentrinnbar an dieses Leben geknebelt, aus dem uns selbst der Tod nicht mehr herausnehmen kann. Wir sind festgebannt an den ewigen Zirkel, den zwecklosen Kreislauf rastloser Formveränderung, in dem wir durch alle Lebensformen und Lebenscharaktere hindurch, auf alle Höhen hinauf, in alle Abgründe hinab müssen, ewig Geschöpfe der Erde und bei allem Wechsel von Wesen und Gestalt unbesiegbar und unveränderlich. Wenn es somit wirklich für Nietzsche noch einen Beweis für die Wahrheit des Gottesbegriffes gab, so war es jener einzig unwiderlegliche Gottesbeweis, welchen schon Aristophanes in den Rittern geführt hat. „Glaubst du, mein Freund, daß Götter sind oder nicht sind?" — „Ich glaube, daß sie sind!" — „Und womit beweisest du das?" — „Ich bin ihr Feind! Wie sollten sie nicht sein?"

3. Jünger und Affen des Ideals.

Er blickte zu tief. Die Götter schraken zutode.
Sie haben rächend den klarsten Geist umnachtet.
Sie kannten die Jünger nicht, die ihn brachten in Mode,
Sonst hätten sie ihn genug gestraft erachtet.

Unter den mannigfachen Erfahrungen der Mode ist mir eine besonders bemerkenswert. Gewisse Redewendungen,

Schlagworte, Allgemeinformeln, welche nur in bestimmten Zusammenhängen schön und sinnvoll waren, werden plötzlich zur Signifikatur der öffentlichen Meinung, welcher, nach Nietzsches Wort, die private Faulheit entspricht. Hinter dieser Erscheinung aber steht das allgemeine Gesetz der Mitahmung oder Suggestion, d. h. die Tendenz, das Leben mit dem Minimalaufwand von Bewußtseinsenergie zu verbringen, — eben das selbe Gesetz, welches heute eine Melodie zum Gemeingut des Volkes macht, morgen einen bisher unbekannten Künstlernamen wie aus der Versenkung auftauchen läßt, übermorgen irgend ein Buch zur Normallektüre der „Saison" macht. Jede solche Massensuggestion aber geht gleich allem „Fortschritt" von der kranken Minorität aus, d. h. von einer Gruppe, welche sich als feiner, subtiler, besondersartiger empfindet und nun gleich jedem „separierten Kreise" sich durch unbewußte Übereinkünfte und schweigende Sym- oder Antipathieen abzugrenzen und zu liieren versucht. Im selben Maße nämlich als ein Kreis gegen die Außenstehenden unnachahmlich, selbstbewußt, distinguiert erscheinen will, sind seine Mitglieder andererseits gezwungen, sich untereinander in Sprache und Form im weitesten Maße uniform und ähnlich zu werden, so daß der individuelle Zirkel stets ein ungünstigerer Boden für die eigenwüchsige Persönlichkeit ist als die weitere Allgemeinheit.*) Diese Absonderung oder „Differenzierung" der Gruppe, welche somit anderseits ihrer Nivellierung entspricht, geschieht aber zunächst durch Ausbilden seelischer

*) Dieses Gesetz hat ein Pendant in der ästhetischen Tatsache, daß je imposanter die Elemente eines Kunstgebildes an und für sich selber wirken, sie um so weniger den Zusammenschluß in einem „aparten" Ganzen vertragen. Man kann aus Wiesenblumen sehr individuelle Sträuße binden, dagegen wird man die seltenen Pflanzen des Treibhauses besser im lockeren Gefüge zusammentun.

Gewöhnungen, welche ihre Spiegelung in Sitte und Lebensform, zumal aber in der Sprache finden. Von der pretiösen Redeweise eines intimen Hofzirkels bis zum Rotwelsch einer Berliner Verbrecherkaschemme, von den begrifflichen Terminis und autoritativen Namen, an denen sich die Zugehörigen der einzelnen Fächer und Stände erkennen, bis zu dem spezifischen Idiom, welches schon jedes Kadettenkorps, jeder Turnklub, ja jede bürgerliche Familie ausbildet, läuft durch alle Kreise und Schichten, die Tendenz, gleichgerichtete wirtschaftliche oder seelische Interessegruppen gegen die Außenwelt abzuschließen und eben damit im Innern durch positive und negative Mittel enger zu assimilieren. Das Recht der Etikette, Standessitte, Kastenmoral, sodann der spezifischen Kleidungen und Haartrachten, der Gesten, Begrüßungsformen, Vereins- und Verbindungskonventionen beruht durchaus auf diesem psychologischen Gesetz. Nun aber wird immer ein nächst größerer Kreis die Lebenshaltung eines engeren und darum für das Bewußtsein eindrucksvolleren Ausschusses nachahmend aufnehmen. Und es tut dabei nichts zur Sache, ob dieser intimere Ausschuß objektiv den „Schaum" oder „Abschaum" der Gesellschaft bildet. Lediglich der Grad der Selbstbewußtheit auf Grund zusammenschließender sittlicher oder auch unsittlicher Gewohnheitsfaktoren bestimmt die Wirkungsweite und den Einfluß eines Gesellschaftskreises. An der Sprachwandlung vieler Worte aber kann man nachweisen, daß sie aus dem Gebrauche einer solchen wert- und worteprägenden „Herrenkaste" zum Sprachgebrauch immer weiterer Kreise und schließlich zum täglichen Gemeinplatz der Zeitung und Konversation herabgesunken sind. ... In allen Lebenssphären hängt nun aber die Möglichkeit der Verbreiterung oder Popularisierung einer Gewohnheit lediglich davon ab, inwieweit der einzelne, welcher zugleich Repräsentant jener „kranken Minorität" ist, eine psychische Ansteckung, einen Fantasieeindruck hinterlassen kann. Denn nicht die

verstandesmäßige inhaltliche Richtigkeit, sondern eine suggestive Macht der Formen entscheidet über unsere „Bedeutung". Durch sie kann das Absurde oder Unrichtige, wenn es nur ein Gutgesagtes ist, zur Wahrheit werden; und umgekehrt auch das Richtigste, sobald es zu unzart, zu scharf, zu pathetisch ausgedrückt wird, sich in entschiedenstes Unrecht verwandeln. Denn die gute Form ist die einzige „Wahrheit", welche es gibt! Kein Zweifel, es gibt tiefere und größere Wahrheiten, als Nietzsche uns verkündet. Kein Zweifel, es leben heute ebenso gute Köpfe, ebenso feine Seelen, bessere Gelehrte, bessere Schriftsteller. Für die Menschengeschichte aber bleiben sie tot. Denn alles Historische ist unberechenbar und zufällig. Und alles, was wir Genie, Heldentum, Größe und Unsterblichkeit nennen, und was es auch ist, das sind schillernde Tropfen, die eine unvorhersehbare vis a tergo auf die höchste Spitze geschleudert hat. Ja, es müßte rätselhaft bleiben, daß einander völlig widersprechende Denker wie z. B. Hegel und Nietzsche jeder ein ganzes Zeitalter beherrscht haben, wenn sich solche Rätsel nicht aus glücklichen Mißverständnissen erklären ließen und zumal aus fantasievollen Mißdeutungen, welche der Philosoph bei seinen „Fachgenossen" zu erfahren das Glück hat. Ein Philosoph nämlich, von dem die Leute wie von Hegel überzeugt waren, daß nur Einer seiner Schüler ihn verstanden und dazu noch falsch verstanden habe, oder wie Nietzsche, von dem eine meiner Hörerinnen vorsorglich anfrug, ob es wahr sei, daß man verrückt werden müsse, wenn man viel von ihm lese, — solche Philosophen müssen die Einbildungskraft mehr als die geringe Aufnahmefähigkeit der Intelligenzen beschäftigen. Und so kommt es, daß ihre Begriffsmünze, (man denke an den dionysischen Rausch, das gute Europäertum, den Mut der Instinkte und die prachtvoll schweifende blonde Bestie) — zum geflügelten Worte wird, mit welchem man schließlich ganz Anderes bezeichnet, als der ursprüngliche Zusammenhang vor Augen hatte.

So aber erging es nun vor allem dem unseligen Schlagworte „Übermensch"! Es ist zum Schibboleth jener Kreise geworden, welche ein anderer, von Nietzsche geprägter Modeausdruck als die Affen des Ideals zu bezeichnen liebt.

Es gibt eine Art Einsamkeit und Verkanntheit, welche dem Mißverstanden- und Vereinzeltsein der großen Natur täuschend ähnlich sieht. Die Isoliertheit hervorragender Menschen (eine Einsamkeit inmitten reich bewegten Weltlebens), ist nicht ihr Bedürfnis, sondern ihr Verhängnis, welches schmerzlich bekämpft und aus dem sozialen Hang des Einsamsten heraus übertäubt wird, gleichwohl aber das unentrinnbare Schicksal der in tieferem Sinn heimatlosen Seele bleibt. Bei den Affen dagegen wird die Exzeptionalität zum bewußten Kampfpanier, zu Glaubensartikel und Maxime. Es sind jene erlesenen Seelen, welche esoterische Kunstzeitschriften, Akademieen, Salons, wissenschaftliche Fachjournale gründen. Eingeweihte, Hierophanten, die sich lieben, streiten und begutachten. Oder jene andern, welche Kaffeehauszirkeln zugehören, deren Mitglieder für die jeweilige Modeüberzeugung leben und sterben. Kleinlyrikerbewahranstalten, deren Insassen lange Haare haben, eindrucksvolle Krawatten bauen, grüne Handschuhe und die Blume der Saison tragen und allenfalls auch Morphiumspritzen als Uhrberloques oder Menschenschädel zu Trinkschalen verwenden mögen. Um so weniger die Erkenntnis der eigenen Seelen bei ihnen ausgebildet ist oder um so unlustvoller sie getragen wird, um so leichter kann irgend eine Art Gruppenbewußtsein dem noch labilen Selbstgefühl assistieren. Denn hier pflegt nicht die Besonderartigkeit inneren Zusammenpassens, sondern ausschließlich der Ruf der Apartheit und Exklusivität das Hochgefühl des „Mitdazugehörens" zu erzeugen. Darum kann gerade in sogenannten feudalen Korps, Regimentern und Kasinos die psychische Spannweite unter den Mitgliedern sehr groß sein, denn was sie zusammen-

kittet, ist eben diese besondere Form des Seltenheits- oder Einzigkeitswertgefühls, welches in allen Lebenssphären, zumal aber auf dem erotischen Gebiet die absonderlichsten Verbindungen stiftet. Dabei kommt es also zunächst nicht auf inhaltliche Werte einer Gruppe an! Sie mögen das eine Mal streng und herbe sein (wie Mönchsgelübde oder militärischer Ehrbegriff), ein ander Mal exzessiv und wüst und ein drittes Mal pedantisch, zeremoniös und gespreizt. Das an Stelle oder an Seite des unmittelbaren Selbstgefühls tretende Standes-, Massen-, Sekten- oder Gruppenbewußtsein klammert sich eben ausschließlich an die Besonderartigkeit, Begrenztheit und Kleinheit seiner Sodalität. Und so kann geschehen, daß je seltener der Mensch bei sich selber zu Hause ist, die ganze Welt für ihn nur in zwei Sorten von Geschöpfen zerfällt, z. B. in Mitprofessoren und Dilettanten, ärztliche Kollegen und Kurpfuscher, Militärs oder Zivilisten, Adel oder Volk, Dichter oder Andereleute, Genies oder Philister, kurz, wie die Romantiker sagten, in — „Engel und Bengel". Bei dieser Tatsache aber, daß die Prägung des wirklich Einsamen und Eigenartigsten alsbald von einer Jüngerschar, welche das Selbe will, mitgeahmt und aufgenommen wird, erscheint mir nun am Allermerkwürdigsten dieses, daß hierbei die intellektuellsten Typen am ehesten beteiligt sind; so daß die Jünger in der Regel intelligenter sind als selbst die größten Meister. Hier spricht wohl vielerlei mit! Zunächst dieses, daß im selben Maße als die Rationalisierung des äußeren Lebens der Sucht nach Abenteuern, Gefahren und Extravaganzen, dem tiefmenschlichen Drange „sich auszuleben", jede äußere Ablenkung verwehrt, für die Sensationsgier, Eitelkeit und Lebenslust kein Ausweg bleibt als die Welt der Federn, Bücher und Paletten, — auf welche die weniger elementaren Charaktere zuerst verfallen werden. Sodann aber scheint für die intellektuellere Eigenart jene Gefahr des „Snobismus" und der

genossenschaftlichen Eitelkeit weit dringlicher zu sein. Aus ihr mag sich zum Teil die größere Dezenz und Selbstbewahrung der Frauen erklären, welche als das intellektuellere Geschlecht mit der stärkeren Neugier auch den feineren Sinn für Nuancen besitzen. Auch zeigt sich derselbe Zusammenhang an dem Kulturphänomen, welches man als das Espritjudentum der modernen Publizistik bezeichnen könnte. Je intellektueller nämlich eine Seelensonderart geworden ist, um so einseitiger muß ihre Neubegier auf Unterschiede, d. h. auf eine destruktiv analytische Betätigung gerichtet sein. Denn nur in ihrer letzten und seltensten Steigerung wird die spezifisch kritische Veranlagung wieder eine Produktivität höherer Art. Zunächst aber kann der wachere, bewußtere Mensch lediglich schärfere Fluktionen und Differenzen wahrnehmen. Er wird somit auch das wirklich Neue, Einsame und Eigenartige anderer Naturen rascher apperzipieren und nach jenem Gesetz der Mitahmung, welches das „Eigentümliche" der jeweils allerengsten und darum eindrucksvollsten Gruppe auf die weitere Sphäre überträgt und schließlich zum „Eigentum" aller macht, werden gerade die Intellektuellen das Wesen der relativ unkritischen und eben daher schöpferischen Potenzen am ersten aufzugreifen und mit seelischer Mimikri in sich nachzubilden vermögen. Sie verkörpern dann das Selbe durch Verstand, Wille und Temperament, was die originäre Eigenart durch den Zufall ihrer Geburt schmerzvoll darleben muß.

Es dürfte nun zum mindesten pädagogisch wertvoll sein, einen Augenblick bei dem freilich ewig wechselnden Inventar jener Modephrasen zu verweilen, in welches man auch unsern „Übermenschen" einzureihen hat. Da ist z. B. das unselige Wort „Individualität"! — Sowohl in Biologie wie Psychologie ist man gezwungen, eine Reihe sehr verschiedener Individualitätsbegriffe nebeneinander zu brauchen und wo man sie definieren

will, kann es nur im Sinn jenes allgemeinsten Ökonomieprinzipes geschehen, nach welchem die harmonische Einheitlichkeit eines feingegliederten Mannigfachen, die einheitlich eingestellte Ganzheit und organische Geschlossenheit eines korrelativen Systems als „individuell" zu bezeichnen wäre. Nun aber kommen unsere Übermännlein und Überfräulein und versichern einander, daß sie „starke Individualitäten" seien. Was aber wollen sie damit sagen? Wohl nur dieses, daß ein lebhafter Subjektivismus, ein starkes Lieben und Hassen, kurz eine aufdringliche Dynamik der Gefühle bei ihnen zum Ausdruck kommt, ohne daß darum der qualitative Gehalt ihrer Affekte, ihre gegenseitige Rangordnung, Lebensform und Stil irgendwie bestimmt wären. Das aber ist das niedrigste, was man von einem Kulturmenschen sagen kann. An vitaler Unmittelbarkeit wird er von jedem Tiere übertroffen. . . . Genügt es nun aber nicht zu versichern, daß man eine „starke Persönlichkeit" vor sich habe, dann flüchtet man zu einer Reihe ähnlich sinniger Redensarten. Man versichert etwa, dieser Mann respektive diese Frau seien „intime" oder „sehr differenzierte" Persönlichkeiten, womit meistens eine differenzierte Narrheit bezeichnet wird! Lebt die differenzierte oder intime Persönlichkeit besonders degagiert, dann sagt man von ihr sie empfinde „modern", „vorurteilsfrei", habe den „Mut ihrer Instinkte". Oder es heißt: „sie ist eine Natur von großartiger Instinktsicherheit". Neben differenziert, intim und Instinktsicherheit treten dann in neuester Zeit die schönen Worte „soziale Arbeit", „Menschentum", „eigene Note" und „kosmisch". Zum Beispiel: einer unserer Übermenschen schreibt Verse. Dann registrieren die Mitübermenschen das etwa so: „Das lyrische Gedicht unseres Otto Julius hat eine durchaus eigene Note; es ist ein menschheitliches Dokument ersten Ranges. Ja, es ist kosmisch!" Oder: „Sein Buch ist durchaus literarisch und zeigt intime artistische Valeurs." Ferner gehören in dieses Lexikon, welches

einem neuen Molière dankbaren Stoff liefern dürfte, die Worte: Nuance, Edelmensch, Ewigkeitszug, anschneiden, sich ausleben, sich durchsetzen, Kulturwert, Revision des Urteils, großzügig, elementar, gediegen und erstklassig. Man schreibt von einem Theaterstück dieses: „Das Stück bietet die durchaus eigne Note" einer „elementaren und großzügigen Persönlichkeit". „Auch in seinem neuesten, durchaus literarischen Romane schnitt August Meier, eines unserer erstklassigsten Talente, das Problem der Moderne an, jenes Problem, ob eine differenzierte und intim fühlende Frau, welche den elementaren Mut ihrer Instinkte besitzt, ein echtes Vollblutweibtum voll und ganz ausleben dürfe? . . . Indessen liefert August Meier mit seiner großzügigen Lösung der sozialen Frage doch nur eine Vordergrundsperspektive. Der Ewigkeitsgehalt dieser gediegenen Leistung liegt vielmehr in dem elementaren Duft der Stimmung. Dieselbe strömt das Bukett einer starken Persönlichkeit aus, welche eine Eigenart von durchaus artistischen Qualitäten verrät. Ich erkenne daher August Meier an und begrüße in ihm einen neuen Eigentöner." —

Wir haben uns in diesen Vorträgen nicht um jene archivarischen Probleme bekümmert, welche nach Schillers Epigramm dort, wo Könige bauen, für die „Leute vom Bau", d. h. für Kärrner abzufallen pflegen.*) Wir wollten aus dem Geiste Schopenhauers, Wagners und Nietzsches denken, nicht aber über ihre Denkarbeit reden. Wenn ich nun in diesem letzten Kapitel dennoch einen Augenblick bei einer rein linguistischen Streitfrage verweile, so geschieht es nicht, weil wir diesem Streit irgendwelche Wichtigkeit beimessen dürften, sondern — aus Bosheit. Er gibt

*) Vergl. zu diesem Abschnitt: Büchmann, Geflügelte Worte, 22. Aufl., S. 326, wo ebenfalls eine falsche Genealogie des Übermenschen vermerkt wird.

zufällig Gelegenheit, an einem Schulbeispiel zu zeigen, daß philologische, interpretatorische Streitereien, welche sich ja stets an breite Wirkungen gleich derjenigen Nietzsches zu hängen pflegen, unübersehbare Makulaturen anhäufen, während gleichwohl die im Grunde einfache Wirklichkeit übersehen wird. Es hat sich eine starke Literatur auch an das Wort Übermensch angeschlossen. Man suchte zu ergründen, woher wohl Nietzsche es entnommen habe, von dem er selber sagt, „daß es von ihm irgendwo am Wege aufgelesen sei". Alois Riehl wies zuerst auf zwei prägnante Stellen in Goethes „Zueignung", an denen dieses Wort gebraucht wird. Und nachdem man einmal auf diese Frage eingestellt war, fanden sich überall, bis zurück auf älteste deutsche Literatur frühe Vorfahren des Übermenschen. Ja, ganz verschollene Autoren (z. B. ein F. Solitaire) wurden ausgegraben und es wurde bewiesen, daß man bei ihnen schon den selbstverständlichen Gedanken wie das Wort „Übermensch" finden kann.*) Am wunderlichsten aber mutete wohl die Prätention an, welche Wilhelm Jordan in der Münchener Allgemeinen Zeitung auf die Vaterschaft des Übermenschen erhob, weil er Wort und Begriff schon zwanzig Jahre früher als Nietzsche besessen hat. Noch eine Reihe weiterer Hypothesen zur Genealogie des Übermenschen wurde aufgestellt. Die Nietzschephilologie, ebenso unfruchtbar und langweilig wie Goethephilologie, be-

*) Über das Vorkommen des Wortes hat Richard M. Meyer in Kluges „Zeitschrift für deutsche Wortforschung" ein überreiches Material gesammelt, welches schließlich auch in Buchform zugänglich gemacht wurde. Eine uferlose, für die Psychologie literarhistorischer Sammelwut charakteristische Arbeit, da es keinen Autor geben dürfte, bei dem man das Wort nicht allenfalls auffinden könnte. In der philosophischen Literatur findet es sich auch bei Dühring; auch O. Liebmann schloß schon die 1. Aufl. der Analysis der Wirklichkeit mit dem Satz, Metaphysik ist ein Problem für Menschen, und Wissenschaft für Übermenschen.

handelt diese Doktorfrage mit schwerem Ernst. Und doch blicken die Nietzschephilologen an dem sehr einfachen Zusammenhange vorbei, der auch Frau Förster-Nietzsche entgangen sein dürfte. Ein Zufall führte mich auf die Spur dieser rechtmäßigen Abkunft des armen Übermenschen, um dessen Vaterschaft sich mehr Autoren streiten, als weiland Städte um die Herkunft Homers. In der ersten Auflage der „Elemente der Metaphysik" von Paul Deußen (Aachen 1877) findet sich S. 32 in einem Passus, den auch A. Riehl in einer Rezension in den Philosophischen Monatsheften vor Jahrzehnten zitiert, aber dann wohl vergessen hat, eine Lobrede auf Schopenhauer, in welcher dieser als der Übermensch gefeiert wird. In der Tat war in der Zeit als Nietzsche dieses bedeutende Buch seines Freundes las, Schopenhauer auch für ihn der Menschentypus, in welchem die jugendliche Verehrung den Gipfel alles Menschentums erblickte. Ich wage daher nicht zu viel mit der Hypothese, daß die Wendung bei dieser Gelegenheit zuerst in Nietzsches Begriffsrepertoire aufgenommen und unbewußt fixiert wurde, daß also der „Übermensch" zuerst unter der Perspektive von Schopenhauers Persönlichkeit aufgefaßt ist, als ein Idealbild, welches sich im Laufe seiner Entwicklung durch Kontrastassoziation mit dem gerade entgegengesetzten, in fortdauernder Opposition zu Schopenhauer und Deußen erarbeitetem Inhalte erfüllt hat. Der Nietzsche der letzten Periode, der bewußte Verkünder des Übermenschen, endet dann freilich wieder bei seiner frühesten Willensmetaphysik, nun aber mit umgekehrtem Vorzeichen, indem der Wille nicht mehr das Radikalböse und Zuüberwindende ist, wie bei Schopenhauer und in der buddhistischen Philosophie, sondern als Wille zur Macht das Wesen alles Lebens bildet, dem auch Logik und Moral zu unterwerfen sind. Der Übermensch also, welcher für Nietzsche anfangs Heiliger, Christ, Buddhist und Überwinder des Lebens war, wird schließlich, nachdem Nietzsche

durch ein Inferno der Skeptik und das Sturzbad seiner zweiten Periode hindurchgegangen ist, nochmals neugeboren, nun aber als Gast der Gäste, als Übermensch unter dem Bilde Zarathustras.

4. Nietzsche, der Erkenntnislyriker.

„Schon Wieder" und „Noch Nicht".

Wo immer wir an Grenzen verstandesmäßiger Erfassung des Lebens angelangt sind, da schlägt unsere Sprache in Gesang um und an Abschlußpunkten individueller Erfahrungsmöglichkeit beginnt das Reich künstlerischer Gestaltung. Als Pilatus zu Christus sagte: „Ach was ist Wahrheit?" da war der Augenblick gekommen, wo das Christentum siegen konnte! — Der kritische Verstand des Gelehrten geht nun aber von der naiven Voraussetzung aus, daß man die „Wahrheiten" jener Denker, welche nicht Wissensdaten, sondern Erlebnisse, nicht Kenntnisse, sondern Seele bieten, schließlich der gesteigerten Form entkleiden und in nüchterne Prosa fachwissenschaftlicher Rede übertragen kann. Das aber ist ein Irrtum! Die künstlerische Form ist nicht Zutat, nicht ein beliebiges Kleid. Sie ist vielmehr der ganze Gedanke! Denn nur dort wo nicht Wahl bleibt zwischen verstandesmäßiger oder gefühlsmäßiger Fassung beginnt das Recht dichterischer Ausdrucksform. Damit aber ist gesagt, daß nicht etwa nur an der Form, sondern am ganzen Inhalt eines Denkers vorüberblickt, wer sein System nach einem Maßstabe betrachtet, welcher in einer anderen Sphäre — (liege die nun noch diesseits oder schon wieder jenseits des dichterischen Ausdrucks) — zuständig ist. . . . Bei aller Verschiedenheit bedeutender Menschenwerke ist dieses Eine ihnen gemeinsam, daß sie jenseits des Streites stehen! Sie

kritisieren nicht (auch wo sie kritisieren) und man kann sie nicht analytisch beurteilen, sondern nur in Bausch und Bogen annehmen oder ablehnen, so wie man natürliche Organismen nicht kritisieren könnte, ohne Bestimmungen an sie heranzubringen, welche eben außerhalb ihrer Funktion fallen. Damit hängt zusammen, daß die Empfindlichkeit für Kritik bei schöpferischen Seelen größer ist als bei tüchtigen Handwerkern. Denn jene müssen sogar die Tatsache der Kritik als Negation ihres Wesens empfinden, während diesen zugute kommt, daß man zwar nicht das, was gewachsen ist, wohl aber alles, was gemacht wird und sich auch anders machen läßt, mit Erfolg kritisch umschätzen kann. — Worin aber besteht nun die Tätigkeit des Gelehrten? Worin wohl anders als in irgend einer Art des Sichaneinanderreibens, der Polemik und des Widerlegens? also gerade in dem, womit man der immanenten Wahrheit künstlerischer Philosopheme nicht beikommen kann? Ja, wer speziell deutsches Universitätswesen kennt, der ist versucht, zu glauben, daß an jeder unserer Hochschulen zwei ordentliche Professoren der Philosophie zu dem Zwecke besoldet werden, damit immer der eine das, was der andere schreibt, „widerlegen" könne, — was auch meistens beiden gelingt. Und sind sie nach fünfzig Jahren sanftselig und auf immer entschlafen, dann kann man auf den Grabstein des einen setzen: Hier schläft der große Müller! Er bewies unwiderleglich, daß die Auffassung seines Kollegen Meier vollkommener Unsinn war. Und daneben auf den des andern: Hier schlummert der große Meier, welcher unwiderleglich bewies, daß nur ein Imbezill denken kann, so wie seinerzeit der Geheimrat Müller gedacht hat. Somit aber entspringt die Ablehnung, welche Schopenhauer oder Nietzsche gegen Philosophen „vom Fach" zur Schau tragen, nur der inneren Notwehr. Sie entspringt dem Unterschiede zweier Philosophentypen, welcher auf

den Gegensatz des substanzialen und funktionellen Werttypus zurückdeutet.

Gleichwohl entsteht nun aber gegenüber der Künstlerphilosophie wie gegenüber jeder Art von Kunst, Religion und Metaphysik eine besondersartige Schwierigkeit! Sie liegt in dem, was wir als den Gegensatz des Noch Nicht und des Schon wieder bezeichnet haben, d. h. darin, daß die gleichen Mächte einerseits die Zufluchtsstätte feinster und spätester Seele sein können, andererseits aber auch das Versteck der primitivsten, platten, bequemen Unwissenheit! Es ist z. B. Regel, daß junge Menschen für ein Chaos innerer Erfahrung zunächst zu künstlerischen, dichterischen Formen greifen, weil sie zu wenig objektiv, gedanklich-diszipliniert und gereift sind, um sich in bewußteren Formen Rechenschaft über Erlebtes geben zu können. Es gehört eben zu allem Gedanklichen ein Übersehen großer Erfahrungsmasse, d. h. eine „Theorie", während derjenige, den der Einzelfall allzu lebhaft beschäftigt und der noch nicht genug vereinheitlichende Subsumptionen in sich ausgebildet hat, stets geneigt sein wird, die „graue Theorie" zu verachten und sich gerade auf die Besonderheit und Einzigkeit seines Erlebens zu versteifen. Es kann ja in der Tat die Überschau oder „Theorie" auch gerade so oft ein voreiliges und mittelst nicht erlebter, sondern apriori übernommener Begriffssymbole geübtes Verallgemeinern der einander niemals völlig analogen praktischen Erlebnisse sein, wie eine äußerste Zusammenfassung unendlich mannigfacher und reicher Erfahrungen.... Es wird somit ein Sichausströmen des Gefühls und die Bevorzugung der Kunst zunächst das Recht der Jugend und ihres „Noch nicht" sein! Vorfrühling, Unreife, Sturm und Drang, welchen der zu bewußter Lebensgestaltung aufgestiegene Mensch überwinden wird. So aber steht es um die Psychologie der meisten, ja fast all der Individuen, die das Pathos des „Künstler"- oder „Dichtertums" durchs Leben tragen.

Sie haben feine seelische Kultur, aber selten reife Wissenskulturen und den großen Vorzügen ihres Trieb- und Gefühlslebens, entspricht ihr Mangel an abstrakterer Einsicht. Sie stecken noch in der Vorstellung, noch im „Anschaulichen". Sie sind zu reflexiver, logischer Verarbeitung (als der unzweifelhaft späteren und aller „Anschauung" überlegenen Betätigung) nicht reif geworden. Nun aber gibt es auch ein anderes Dichtertum, welches nicht Wurzel, sondern Gipfel des Erlebens, nicht Keim, sondern Blüte innerer Erfahrung und nicht ein Diesseits, sondern das Jenseits verstandesmäßiger Erarbeitung bildet. Und das ist nun diejenige Art von Künstlertum, welche wir bei Nietzsche finden, welches in erster Linie den Zarathustra, (neben Goethes Faust das größte Werk unserer Volksliteratur) geschaffen hat, — eine Kunst nicht aus Schwächen des Denkertums und aus Unfähigkeit zu methodischem Ausdruck, sondern eine Kunst, welche ergänzend einsetzt, wo des Menschen Wissen und Logik zu Ende geht und ihm nichts übrig bleibt als heiliges Schweigen oder der Versuch, noch durch Farbe und Musik von Worten zu sprechen, durch Tempo und Rhythmus, durch Schwanken von Licht und Schatten der Sprache, durch bewußte Zusammenstellung von Vokalisation und Konsonanz ein Widerspiel all des gedanklichen Gleitens und Schreitens zu erwecken: Gewühl und Erregung, Härte wie Weichheit, Klarheit oder Freude —, wobei der Dichter und Musiker dem Philosophen helfen mag. Nun freilich entsteht ein schwerer Konflikt! Und dieser Konflikt berührt den Kern all der zahllosen Mißverständnisse, welchen gerade Nietzsche in unseren Tagen ausgesetzt ist. Es ist möglich, daß der philosophische Kopf schließlich zu Mystik und Romantik kommt, wo eiserne Logik auf ihre Spitze gelangt und gleichsam sich selbst überschlägt. Es ist möglich, daß Erschöpfung, ja Mißbrauch logischer Funktion schließlich in Verherrlichung des Triebmäßigen und Unbewußten ausmündet.

Dann aber kommt der Erfolg! Es kommen die Jünger! Und wer sind diese ersten Jünger? Es sind Menschen, die ein Interesse am Resultate haben. Alle, die noch unbewußt, unreif, chaotisch sind und nun in jener Rechtfertigung des Instinktiven, Gefühlsmäßigen und Natürlichen, dem ein Nietzsche verfiel, weil er die Bewußtheit bis zum Übermaß durchkostet und ihre Gefahren kennen gelernt hatte, nur die Bestätigung der eigenen Primitivität erblicken. Und wo der leidende tragische Nietzsche als Freund der tändelnden, spielenden Herzen, als Liebhaber des Tanzes, des anmutigen Leichtsinns und alles der Schwere entbundenen Denkens redet, da finden seine Schüler eine Rechtfertigung der eigenen leichtfertigen Unbeständigkeit. Und wo er von Höhen spricht, welche jenseits von Kampf und Arbeit liegen, da meinen sie, er empfehle gefühlvollen Müßiggang. Ein Nietzsche, der in seinem eigenen Leben das höchste Maß unverlierbarer Lauterkeit, rangierter Keuschheit und Selbstdisziplin besessen hat, konnte den pädagogischen, willenstärkenden Wert jeder entsagenden Tat ruhig beiseite lassen. Denn er persönlich litt unter jener Reinheit, welche sich nicht „vergessen" kann, wie es das Los der besten, herbsten, stolzesten Mädchen ist, für welche tausenderlei Versuchungen schlechterdings nicht da sind; während umgekehrt der Wert, welchen etwa Schopenhauer oder Tolstoï asketischen Idealen beilegen nur Ausdruck dafür ist, daß sie bei ihnen weniger selbstverständlich, somit freilich aber auch verdienstvoller sind. . . . Friedrich Hebbel erzählt, wie er als kleiner Knabe eine zärtliche Bewunderung gefühlt hat für die blaue Trinkernase eines Maurers, der in seinem armen Elternhause verkehrte und wie er den lieben Gott gebeten hat, ihm doch auch eine solche Nase zu geben. Derartige Erlebnisse früher Kindheit lassen uns tief in die Psychologie der vertrauenden, rein gestimmten Kinderseele blicken. Es ist ein wundersam rührendes Faktum in dieser Welt des Schmutzes, daß der

lautere Mensch niemals weiß, daß er lauterer als die andern ist. Es ist die Regel, daß die keusche, schamhafte, selb unbewußte Unschuld, die den gröberen, reizbareren Weltkindern als schönstes Vorbild einer in sich einheitlichen Stärke vorschwebt, insgeheim an sich leidet und den leisen sehnsüchtigen Neid fühlt, es dem „Weltmenschen" an leichtfertiger Dreistigkeit und jener frohgemut spielenden Bewältigung des Lebens gleichzutun, die doch der eigenen träumerischen Blutschwere unerschwinglich ist. In solchen Fällen entsteht eine wunderliche, von der Geschichte fast immer verkannte Art von Frechheit und dreistem Cynismus. Ein Cynismus der Scham, nicht der Impotenz. Es entstehen „Cyniker", die sich ihrer Weichheit lange geschämt und die Banalität oder Couchonnerie eines kühn frivolen Kreises, dem sie es gleichtun wollten, zunächst als Mimikri oder Maske angenommen haben, wohinter die geheime Ahnung lebt, daß in aller Kühnheit etwas Schamloses, aber auch in aller Scham ein Stückchen Feigheit verborgen liege. Das Wesen aller Scham und Verschämtheit nämlich beruht auf dem Bewußtsein des Herausfallens aus der erwählten oder angeborenen Gruppe und aus dem vorbildlichen Milieu, indem irgend etwas gesagt, getan oder preisgegeben wird, was die Aufmerksamkeit der andern auf die abweichende Eigentümlichkeit des Schamhaften und damit auf etwaige Angriffsflächen der Kritik hinlenken könnte. Daraus entsteht dann eine beunruhigende Kollision zweier Wertgefühle, eine psychische Stauung, die am Punkte des Zusammenstoßes und Gegensatzes zwischen den vermeinten Forderungen der Gruppe und der faktisch offenbarten Persönlichkeit festhaftet, ein peinliches Schwindelgefühl des Sichabhebens von den andern und der ungeschützten Preisgabe, was ein Erröten und Schämen nach sich zieht, ganz gleich, ob nun jene Abgehobenheit sich auf das Besser- und Edlersein oder auf Schwäche und Verletzlichkeit des isolierten Menschen beziehen mag. Indem

nun aber in zarteren und bedrohteren Seelen stets ein *Instinkt* liegt, in Gruppe und Konvention der Gruppe unbemerkt unterzuducken, können die mißverständlichsten, kompliziertesten seelischen Konstellationen entstehen. So ist es z. B. der springende Punkt in der Psychologie alles Gigerl- und Geckenwesens, daß eine *wirkliche* Schwäche des Menschen am leichtesten dadurch maskiert wird, daß sie freiwillig aufgegriffen, bewußt outriert und selbstironisch karikiert ist. Dabei nämlich kann die faktische Angreifbarkeit oder Unzulänglichkeit für das Bewußtsein in jenem gesteigerten Ichgefühl abklingen, das wir *immer* ernten, wo wir aus Nöten Tugenden machen und mit angeborenen Grenzen *spielen* können. Etwas Ähnliches liegt in jener Tragikomik, mit der ein Mißgestalteter sich zum Hanswurst hergibt oder wenn bestimmte Kreise die von jedem einzelnen empfundenen Mängel ihrer Artung bewußt aufsuchen und zur Schau stellen. Viel eklatanter aber erscheint dieses Gesetz, wenn etwa krankhaft schüchterne, mimosenhafte Seelen, etwa Seelen junger, ungefestigter Menschen, sich dadurch *schützen*, daß sie Gepflogenheiten selbstbewußterer Kreise in sich *nachbilden*, etwa ein brutales Komment, rauhe Umgangsformen, derb männliche Gewohnheiten, welche sie nun (eben *weil* sie vom *eigensten* Gefühlsleben im Grunde abgestoßen werden) ins Superlativische steigernd übertreiben. Das ergibt dann eine gewisse verzweifelte Roheitsrenommage und einen schließlich *naturgewordenen* Cynismus, hinter dem doch zu Anfang nichts als die feminine Zartheit erschauernder Weichheit steckte. Ein solches Verhalten junger, reiner Seelen wird zumal gegenüber geschlechtlichen Erfahrungen auch dadurch *unterstützt*, daß jeder Mensch instinktiv auf den Gebieten, wo er unberührt aber neugierig ist, zu wissen *heuchelt* und auch vor sich *selber* heuchelt, um hinter dieser Maske *wirklich* zu erfahren. Alle diese seelischen Zusammenhänge finde ich nun vom ersten bis zum letzten Buche in *Nietzsche* lebendig! Hier ist eine Rücksichtslosigkeit, eine Zer-

störungsfreude, eine Geflissentlichkeit des Spötter- und Ungläubigkeitspathos, welche im Grunde noch tief interessiert ist und mit dem Spott über die Kette nur das Gefühl der Freiheit sich errettet. Wo Nietzsche das Goethesche Spiel, die Philosophie des Tanzens und Lachens oder gar den Überschwang des dionysisch Berauschten im Munde führt und redet von der „Sonne", dem „Glück", der „Lichtflut" und „Befreitheit" erlösenden Werkes, da quält ihn verwandte Liebe, wie jene, die den Sokrates an Alkibiades knüpft, das grüblerisch Schwere an frische Jugend, das Unschöne an die Schönsten, den Leidenden an alles harmlos Gesunde! Die ihn kannten, stimmen überein, daß er von Natur der edelste, züchtigste, gebundenste Mensch war. Eben darum konnte und durfte er, unter der Qual unveräußerlicher Hemmung eine Ethik zügelloser Freiheit predigen, von deren eiserner Strenge und unvergleichlichen seelischen Höhe diejenigen keine Ahnung haben, die sie uns als Emanzipation des Sichgehenlassens zu diskreditieren versuchten.

5. Begriffs- und Instinktphilosophie.

Bismarck erzählte im Freundeskreise eine deutungsreiche Anekdote. Er ging mit dem Zaren Alexander im Schloßpark zu Moskau spazieren, als er auf dem Rasen eine Schildwache bemerkt, welche völlig sinnlos postiert ist. Weder der Zar noch irgend einer seiner Umgebung weiß Auskunft zu geben, warum gerade an dieser Stelle ein Wachtposten aufgestellt sei. Man schlägt zuletzt in alten Wachtbüchern nach und nun stellt sich heraus, daß vor Jahrhunderten die Zarin Katharina auf diesem Rasen Schneeglöckchen gefunden hatte, und damit die nicht zertreten würden, hatte sie anbefohlen, dort jene Schildwache aufzustellen. Die Schneeglöckchen waren längst verdorrt, aber der Wachtposten stand noch immer da. Diese Geschichte könnte uns

als Beispiel dienen für die Rolle, die für manche moderne Psychologen der „Begriff", die verstandesmäßige „Formel" oder das abstrakte „Wort" spielt. Nietzsche, die Romantiker, unzählige moderne Schriftsteller versichern uns, daß der „Begriff" ein Symbol gelebten Lebens und abgestorbener Regungen ist und immer noch dastehe, wenn das Leben, welches er ursprünglich gleich der Schildwache angezeigt und behütet habe, längst erloschen sei. Eine solche Auffassung begegnet uns zumal in zahlreichen Untersuchungen über Sprache. Sie geht als Grundirrtum durch die unerträglich tumultuöse Sprachkritik Fritz Mauthners. Und auf sie berufen sich die Dichter. Man sagt, in seiner Jugend habe das Wort geleuchtet, gesprüht, und tausenderlei sinnliche Empfindungen unmittelbar im Redenden ausgelöst. Im Laufe der Rationalisierung aber werde die Sprache abstrakt und der Begriff zu bloßer Hülse. Daher müsse man (so schreibt ein französischer Ästhetiker) „das Wort neuerdings in die tönende Sphäre heben". — Nichts ist verkehrter, nichts primitiver als diese Art Psychologie, welche nur eine Stimmung kennzeichnet und Begriff wie Wort mit dem hinter ihnen stehenden Erleben verwechselt! Es ist keineswegs wahr, daß konkretere Begriffe früher sind, als abstrakte. Wenn sich im Laufe der Kulturation immer umfassendere und somit abstraktere Begriffe ausschleifen, so heißt das nichts anderes, als daß eine anwachsende Summe primitiver Wahrnehmungen und Beunruhigungen niedergetreten, paktiviert, entwirkt wird, um für subtilere Nuancen konkreteren Erlebens Aufmerksamkeit und Zeit zu gewinnen. Die Sprache primitiver Polynesier ist an bildlichen Tropen und sinnfälligen Metaphern reicher und umfassender als etwa das moderne Englisch; darum aber wird doch niemand behaupten wollen, daß die Erlebnissphäre eines Polynesiers größer sei als die eines Engländers. Der geistige Fortschritt besteht gerade darin, daß Vieles, was auf primitiver

Stufe ein ausdrückliches Erstaunen erregt, auf der späteren als selbstverständlich hingenommen und nicht mehr apperzipiert wird. Und das geschieht analog dem Gesetz der Instinktivierung. Was wir „Instinkt“ nennen, ist keineswegs früher, primitiver, „natürlicher“ als das Bewußtsein, sondern ebenso wohl Erfolg und Hinterlassenschaft bewußter Akte, deren kraftersparende Mechanisierung erst die Möglichkeit zu neuen Erweiterungen des bewußten Lebens gab. — Wo daher in einem philosophischen System das „Unbewußte“ oder „Instinktive“ noch den Primat erhält, da handelt es sich um ontologische Naivität, welche lediglich bestimmte Schwächegefühle einer durch die Rationalität charakterisierten Kultur verrät. Mit dieser für den Cerebralmenschen charakteristischen Bewertung wird dann ein Teilinhalt der Seele aus dem korrelativen Zusammenhang gerissen und verabsolutiert, um als Ursprünglichkeit, Natürlichkeit, wurzelhaftes Näherstehen am Urquell geflissentlich betont zu werden, womit nicht die geringste Erkenntnis, sondern nur eine Perspektive festgelegt wird, in welcher auch subtilste Untersuchungen der modernen Kulturpsychologie noch befangen sind, welche aber gleich allen letzten Wertungen logisch indiskutabel und nur so lange als ihre Motive in Kraft stehen, auch unwiderleglich ist. Die primitive Voraussetzung bei dieser Bewertung ist eben die, daß das prädilektierte „Unbewußte“ wirklich als Letztelement respektiert und nicht etwa wieder seinerseits zum Gegenstand psychologischer Analyse gemacht werden solle, in welchem Falle auch die sogenannten Impulse als Niederschläge aus Bewußtseinsakten begriffen werden müßten oder doch wenigstens nur nach dem Grade ihrer Rationalität gegeneinander abgehoben werden könnten, womit dann diese spekulative Psychologie in sich zusammenfallen und vielleicht gerade das als irrational Angesprochene sich als Symptom einer stärkeren Intellektualisierung des Seelenlebens erweisen würde (wie es z. B. um die vermeintlich reichere

Instinktivität der weiblichen Seele bestellt ist). Natürlich wäre andererseits auch der dieser naiven Ausspielung des Instinktiven und Impulsiven als des konträren Gegenparts zum „Bewußten" entgegenstehende Fall, also das Ausgehen vom Bewußten als dem allein Stabilen und eine Reduktion der natürlichen Kräfte auf Geist (wie sie z. B. Schelling vornahm) nicht im mindesten wissenschaftlich gediegener, sondern ebenso grober Mißbrauch formaler kraftersparender Regulative und eine Entweihung der lediglich sozialer Eudämonie tributären Wissenschaft zum Vehikel für ontologische Tröstungs- und Abschlußbedürfnisse des isolierten Individuums. Damit aber fällt auch die Psychologie Nietzsches in sich zusammen. Sie fließt aus konstruktiver, metaphysischer Denkart, welche auch dort noch wertet, wo sie zu erkennen meint und „früher" und „später", „Ursache" und „Wirkung" sagt, wo es richtiger „wertvoller" und „wertloser" heißen sollte. Bewußtsein und Instinkt, Wollen und Denken sind keine Gegensätze! Sondern die aus dem unmittelbaren Erleben emportauchende bewußte Sphäre untersteht dem gleichen Gesetze der Assoziation des Ähnlichen, welches im Unmittelbaren als Instinkt und Trieb lebendig ist.

Abschluß.

„Und an diese Dinge vertändeln wir unser Leben und die Weisen aller Zeiten sitzen auf Wolken und lachen über uns." Shakespeare.

Wie nun alles Leben nach Goethes Wort einer Spirale gleicht, bei welcher ganz dasselbe stets auf höherem Niveau wiederkehrt, so scheint die korrelative Funktion von Triebhaftem und Bewußtem, Ererbtem und Erworbenem, Substanzialem und Funktionellem sich auch darin zu erweisen, daß die Werke der

großen Künstlerphilosophen fruchtbar werden, indem sie in Seelen von entgegengesetzter Art neue Unruhe, neue Fragen, neue Konflikte wecken, gleich wie nach der indischen Legende, wenn ein Buddha auf die Welt kommt, auch ein Sänger geboren wird, der die Kunde seiner Taten verbreitet. So begann Rousseau für die strengere Wissenschaft erst an dem Tage zu leben, als Kant über seiner Lektüre den gewohnten Spaziergang versäumte. Die Chancen aber, welche die Lehre Rousseaus vorfand, sind jenen sehr verwandt, unter denen im Augenblick die Schlagworte Nietzsches und die Phrase vom Übermenschen weite Gelehrtenkreise ergreifen. Es war eine bevorrechtete, zarte, skrupellose Kultur, die Kultur vor Beginn der Revolution. Da riß Rousseau die Fenster des Watteauboudoirs auf. Verschnörkelte, kranke Menschen lebten darin. Nun strömte der starke Urduft frischer Äcker und mächtiger Laubmassen herein, eine lange vernachlässigte Erinnerung. Die gelangweilte, lebensgierige, übersättigte, frivole Gesellschaft, die zierlichen, geschnürten, nach Moschus und Puder duftenden Lebenskünstler, die spielenden Männer mit Galanteriedegen und in Spitzenjabots, diese Sänger von Madrigalen und Sonetten; all die tändelnden Frauen mit abgehetzten armen Nerven, von Liebestand und Luxus verbraucht, sie erleben jene unbewußte Rührung, welche die Seele beschleicht, wenn sie ihrer Jugend gedenkt und des ganz Einfachen, ganz Schlichten der großen menschlichen Zusammenhänge. Dieses Stückchen Kosmos: Mensch, dieses Fünkchen verschlagene Sonnenseele! Sie spielen Schäfer und Schäferin. Sie liebäugeln mit griechischer Nacktheit. Sie schwärmen für Erziehung, sie, die doch niemals Blumen und Kinder liebten; schwärmen für Wissenschaft, sie, welche ein Leben aufreibender Zersplitterung leben; begeistern sich für Natur, Arbeit und Händewerk, welche niemals anders die Armut kannten, denn als hochmütige Spender und Volksbeglücker. Das war damals.

So ist es heute. Aber Rousseau dringt zuletzt in die kleine Gelehrtenstube Kants, deren Lämpchen durch alle Jahrtausende leuchtet. „Es gab eine Zeit, da ich den Pöbel verachtete, der von nichts weiß, aber Rousseau hat mich zurecht gebracht!" Auch Nietzsche soll den Hochmut unserer Gelehrten heilen. Aber auch seine Saat kann erst Brot werden, wenn sie auf die Mühle eines neuen Kant kommt, oder falls dies Gedankenfeld für einen zu groß ist, in die Seele deutscher Forscher vom Geiste Kants.

Zweites Stück: Substanz und Funktion.

Nur Stottern, Worte, letzte Funken noch
Ein Lied vom Schmerze aus der Brust getreten
Als waffenlos vor euch am Boden kroch.
Vor eingestürzten Tempeln mag man beten,
Denn kam es nicht zu seines Lebens Firn
Es ist ein Buch aus halb zerquältem Hirn.

1. Erfüllungsethik und Arbeitsethik.

Der Übermensch —, Nachfahre der schönen Seele und Typus aller substanzialen Kultur, — verhält sich zum Ideale der alten Ethik etwa so, wie sich Tanz zu Arbeit verhält! Nietzsche drückt das dadurch aus, daß er von drei mystischen „Verwandlungen des Geistes" spricht. In seiner Jugend, so sagt er, sei der sittliche Geist das geduldige Kamel, welches alles Verdienst darin sucht, schwere Lasten asketisch zu bewältigen. Dann aber nach dieser Lern- und Übungszeit verwandelt sich der Geist in den Löwen, den großen Vernichter der Ketten, welcher den furchtbaren, von goldenen Schuppen schimmernden Drachen „Du sollst" zerreißt. Zuletzt aber auf seiner Vollendungsstufe wird der Geist zum Kinde, zu einem Stück pflanzenhafter Natur, welche ohne noch überlegen zu müssen, instinktiv das Schöne vollbringt. Damit aber hat Nietzsche seine eigene Entwicklung

von der Passivität des „bewundernden Tieres“ durch die Aktivität des Wertevernichters hindurch, zur höheren Selbstruhe dessen, der sich wegwerfen darf, weil er sich nicht verlieren kann, auf die Genealogie der Moral übertragen. Zum Gleichnis aber für diese äußerste Stufe des Übermenschlichen wird ihm der Tanz! Immer wieder wird von ihm dieses schöne Gleichnis gebraucht, und der neue Mensch als „Tänzer“ bezeichnet! Und im Geiste dieser Überzeugung, daß Spiel oder Kunst die Vollendung der Ethik seien, könnte man Nietzsche den tanzenden Philosophen nennen, wie man Heraklit den weinenden und Demokrit den lachenden genannt hat. — Tanz nämlich ist ein Symbol des Lebens, in welchem das Mühevolle mühelos und zu innerer Freudigkeit geraten ist. Große Tänzerinnen scheinen im innigsten Selbstgenügen, unbekümmert um die ganze weite Welt zu tanzen. Und dennoch ist vielleicht jede ihrer Bewegungen in endlosen Proben erarbeitet. Ist er nun aber erlernt, dann ist der vollendete Reigen unsere neue Natur geworden! Wir besitzen nun erworbene Schönheit, d. h. jenes Schöne, welches unter die ästhetische Kategorie der Anmut fällt, mit welcher die Selbstverständlichkeit und Ungezwungenheit eines Tuns bezeichnet wird, in dem ein sozialnützlicher oder funktioneller Wert wieder zu „Natur“, d. h. zu substanzialem Wert geworden ist. Hieran hängt, nebenbei gesagt, der ästhetische Charakter alles Bewegungsschönen! Insbesondere aber die künstlerische Wirkung aller Virtuosen des Sportes, des Zirkus oder der Variétébühne. Das Maß der schadlos überwundenen Schwierigkeit bestimmt unser Glück im Miterleben ihrer Darbietung. All die Nöte, Torturen, Prügel und Entbehrungen, denen vielleicht schon das Kind ausgesetzt wird, oder denen der Erwachsene sich freiwillig aussetzt, müssen so vollkommen vergessen werden, daß das Gefährlichste und Schwierigste auch unser Natürlichstes, aus freudiger Gesundheit Geübtes zu sein

scheint. Darum tragen alle Bravour- und Kunststücke, an denen man Absichtlichkeit oder Ehrgeiz bemerkt, nicht den Stempel der Kunst. Und auch auf der Bühne ist nicht der keuchende und schwitzende Pathetiker, sondern der „Virtuose", welcher für raffinierteste Bewußtheit die Maske der schlichtesten Natürlichkeit gewonnen hat, ein großer Künstler.... Nun aber ist in diesem Prozesse der Umwandlung des Funktionellen ins Substanziale das sittliche Ziel und das sittliche Endergebnis wohl zu unterscheiden. Denn das Erobern des letzten Zieles ist keineswegs schon die letzte Station unserer Arbeit; sondern dadurch, daß wir erobern wollen und an die Eroberungsmöglichkeit glauben, verleiblichen wir das Geglaubte schließlich in unserer Eigenart und verwandeln den Löwen in das Kind, den keuchenden „Arbeiter" in „ein aus sich selber rollendes Rad!" Die kindliche Kultur aber, d. h. die neugeborene Natur, welche die Basis zu wiederum neuer funktioneller Arbeit abgeben kann, ist für Nietzsche der Gipfel der Ethik, auf welchem das Sittliche zum Schönen geworden ist.

Wir können somit Substanz- und Funktionswert nach Analogie des Begriffes der mathematischen Funktion als zwei gegenseitig voneinander abhängige Variabeln auffassen, oder als Kette von Integralen, von denen eines immer auf das andere führt, — jedes zugleich Ursache und Wirkung in Bezug auf den Gesamtprozeß, der in einem rein substanzialem Werte (wie ihn Nietzsches Ethik proklamiert), eben auch zu erschöpfendem Stillstand gelangen würde. Innerhalb des Prozesses aber läßt sich jedes Intervall als substanzial oder funktionell in bezug auf das Vorhergehende oder Nachfolgende bestimmen, so daß sich beide Werttypen zueinander verhalten wie Ursache (Kausalität) zu Möglichkeit (Potentialität), Erwerbung zu Disposition, Arbeit zu Kapital, Wirklichkeit (Gewirktes) zum Wirkenden. Somit aber wird im

Schwengelspiel der Gegensätze, welche ich als aristokratischer und demokratischer Wert oder als Tugend und Verdienst gekennzeichnet habe, immer wechselweise eines das andere ablösen, so daß der eine auf den andern verweist, der eine den andern notwendig bezwecken muß. Aber eben damit ist auch die Notwendigkeit ewiger seelischer Reibungen von Mensch und Mensch und eine dauernde Spannweite zwischen Gruppen und Kulturen gegeben, je nachdem das Auge in der einen oder anderen Richtung eingestellt bleibt. ...

Vor dem kleinen Theater in Weimar sehen Sie das Denkmal Rietschels: Goethe und Schiller Hand in Hand! Wie hält doch Goethes Hand so ruhig lässig und selbstverständlich den heiligen Lorbeer, während Schiller krampfhaft nach ihm greift, als ob er seinen Anteil sichern müsse! Hierin erblicken Sie den Gegensatz der schönen und strebenden Menschlichkeit, der kompletten und problematischen Seelenart, von denen die eine den sichern Stolz des Habens und Besitzens, die andere den Ehrgeiz des Könnens und Erringens in sich ausbildet. Vielleicht fügt dieser Kontrast, daß die edelsten Freundschaften und Ehen dort entstehen, wo sich harmonische und bewegte Seele zueinander finden. Denn wenn wir die berühmtesten Freundespaare durchmustern (Tasso und Antonio, Hamlet und Laertes, Orest und Pylades), dann finden wir, daß solche Gegensätze sich gerne paaren; wenigstens, daß die Geschichte eine Tendenz zeigt, Namen zusammenzuspannen, welche solch konträre Charakteristik verstatten. Dann aber pflegt auf Seite der Habenden, Könnenden und Ruhenden leicht jene leise Verachtung zu liegen, die der geborene Aristokrat gegen den Streber hegt, der immer will, — „mit blauen Nägeln schwitzend und in Arbeit keuchend"; — so fühlt der vornehme Grieche gegenüber dem „Barbaren"! „Pflicht beginnt, wo Kraft gebricht." Umgekehrt aber empfindet der kämpfende Mensch einen tieferen Zusammenhang seines Lebens mit der Ethik. Auch sieht er wohl

die Gefahren der Stagnation, welcher der „Harmonische" verfällt, dessen Ziel schließlich eine Stimmung und nicht mehr der Nutzen ist und dessen Nichtmehrarbeiten leicht zur Passivität entartet, wie wir an jeder Art von Adel oder Priesterschaft bemerken. Wir können in einer einfachen, wenig komplizierten Sphäre diesen psychischen Gegensatz studieren, wenn wir etwa die Briefe Moltkes lesen und sie dann mit den herrlichen Briefen vergleichen, welche Bismarck an seine Braut und Frau geschrieben hat. Wie viel stabiler, glatter und reifer ist Moltke! Wie viel unsicherer, reizbarer, produktiver ist ein Bismarck! Zum eigentlichen Typus dieses Gegensatzes aber, der an den Gegensatz weiblicher und männlicher Kultur erinnert, wird uns die substanziale Kultur der Griechen und die praktische Bedeutsamkeit der Römer! Die Römer zeigen durchaus jenes einseitige Machtgefühl des Erringens oder Erringenwollens und das erhabene Pathos des im engeren Sinne sittlichen, d. h. sozialen Menschen; der Grieche aber den hoheitsvollen Dünkel derer, die es nicht nötig haben, sich abzumühen, weil sie genau wissen, wer sie sind und weil sie sich selber schätzen und lieben. Dieses aber ist das spezifische Pathos des künstlerisch genießenden und geschmackvollen Weltmenschen, wie es Goethe im Charakter des Jarno schildert. Sie scheuen nichts so tief als den Verlust des Gleichmaßes, und das Hervorkehren von Affekten, als Vernachlässigung der edelsten Lebensform. — In einem Briefe an den Fürsten Pückler-Muskau schildert Bettine, wie Beethoven und Goethe in Karlsbad gemeinsam gewandert seien, als plötzlich die Kaiserin mit der Hofgesellschaft ansichtig wurde. Da sei Beethoven in wallendem Mantel, absichtlich den Hut auf dem Kopf behaltend, erhobenen Hauptes stolz durch alle Hofleute durchgegangen, — als er sich aber umblickt, sieht er den alten Goethe mit tiefgebeugtem Nacken stehen, den Vorübergehenden Reverenzen machend. Wer hatte recht, wer unrecht? Wer

verfuhr größer, wer kleiner? Hier war jeder von ihnen seiner Vollkommenheit treu geblieben.*) — Nun aber ist freilich keine Frage, daß das Goethesche Ideal (obwohl es das weit strengere sein kann) leichter der Gefahr unfruchtbarer Verknöcherung in kaltherziger Untadeligkeit ausgesetzt ist. In dieser Übersteigerung äußert sich das ästhetische Pathos, bei Oskar Wilde, wenn er charakteristische Stoßseufzer niederschreibt, wie etwa diesen: „Ach, diese Menschen; sie verzeihen dir eher ein Verbrechen als deine Muße, und sowie sie dich sehen, grüßen sie schon: „nun, was „machen" Sie?" —

Wir haben es in dem einen Fall mit Schollenseele, im anderen mit Wanderseele und ihrer Psychologie zu tun! Nun aber möchte ich behaupten, daß jede Kultur des „Eigenwertes" lange Perioden der Inzucht voraussetzt! Das typische Beispiel dafür scheint mir die hellenische Kultur zu sein, welche die Kultur eines Blutes war, das sich in eng determinierter Welt unvermischt hielt, solange man jenseits der führenden Familien den Sklaven und jenseits der Stadtmauern den Barbaren suchte. Denn in Bezug auf die vielverhandelte Frage, inwieweit Blutmischung oder inwieweit Inzucht dem Zustandekommen eigenartiger Leistungen günstiger sei, scheint mir das biologische Alter der Gruppe einen wichtigen Unterschied derart zu statuieren, daß für junge und noch aufstrebende Kulturen strengste Inzucht der einzig mögliche Weg ist, um eine wesentliche Eigenart festzusetzen und durchzubilden. Und nur dort, wo typischer Eigenwert bereits fixiert ist, scheint mir Hingabe und Untermischung, Aufnahme und Mitahmung fremder Gruppenelemente biologisch statthaft zu werden und in entsprechenden seelischen Neigungen zum Durchbruch zu kommen. Dieses entspricht der umge-

*) Vergl. hierzu meine Aufsätze: „Über Goethe". Neue Zeit 1902.

kehrten Tatsache, daß die besondere Betonung des individualistischen, aristokratisch-substanzialen Wertes in erster Linie Sache jugendlicher und aufstrebender Gruppen ist, welche diesen Wert noch nicht haben, während in der Sphäre sehr dezidierter Typen sich ein entgegengesetzter Trieb zum Durchbrechen ihrer Kaste geltend macht, woraus sich z. B. erklärt, daß der heutige Adel ein größeres Kontingent von Mitläufern an die Sozialdemokratie abgibt, als das moderne Bürgertum und daß überhaupt konservative und radikale Gruppen oft die sogenannten liberalen oder bürgerlichen Parteien als gemeinsamen Feind erkennen und eben dadurch sich zusammenfinden. — — Überall dort, wo eine Eigenkultur durch lange Inzucht entstanden und damit zu einem stabilen Typus erstarrt ist (wie bei friesischer und niederländischer Bauersame; einem Teil der alpinen Bevölkerung, den Bewohnern der Nordseeinseln, dem größeren Teil des englischen und norddeutschen Adels), da ist für eine an die Grenze grotesker Übertreibung ihres Typus geratene Gruppe eine bewußte und einheitliche Blutentmischung geboten, wenn nicht der Typ degenerieren oder absorbiert werden soll. Besonders lehrreich liegt das Verhältnis substanzialer und funktioneller Tendenzen bei den Juden. Ihrer Natur nach (als ein Priestervolk von sehr exklusiver Religion und Sittlichkeit und von konstanter Blutmischung) sind sie der Typus eines Schollenvolkes ohne Scholle. Gleichzeitig aber mußte der Zwang der historischen Entwicklung sie zu Repräsentanten aller funktionellen Relationswerte und zu welthistorischen Agenten machen, welche ursprünglich die asiatische Kultur nach Europa und heute (als „Zionisten") die europäische nach Asien tragen. Damit aber ist ein unversöhnlicher Bruch in die Volksseele geraten, ein Zug von Unrast und Heimweh, welcher sie gegenüber dem rein substanzialen Wert verletzlich, nervös, unausgeglichen und unsicher macht, andererseits aber auch vor jenem gemütvollen Behagen und jener unfruchtbaren Unbeweg-

lichkeit bewahrt, welche die spezifisch germanische Schollenkultur unleidlich selbstgerecht gestaltet. Denn es ist die schwerste Tragik und schwerste Gefahr der germanischen Eigenart, daß sie sich in jener saturierten Selbstgerechtigkeit wohl fühlt, die man in furchtbarsten Formen bei englischer Rasse findet. Die Schriftstellerei dieser Leute ist ein ewiges Sichkomplimentieren und Versichern, daß man unnennbare Gefühle in Pacht habe. Ein Typus dafür ist Carlyle, den Darwin aufs glücklichste mit dem Wort charakterisiert: Der unausstehliche Mensch setzt sich drei Stunden vor dich hin und redet über die Macht des heiligen Schweigens.

Es besteht für mich kein Zweifel, daß die prinzipielle Wertung, welche Nietzsche mit dem Ideal des Übermenschen vollzieht, die extremste Verkörperung eben jener Wertrichtung ist, welche ich als Schollen-, Inzuchts- oder Harmoniekultur hier charakterisiert habe und daß wir unter diesem Bilde den besten Vorzug und die eigentümliche Grenze deutscher Eigenart betrachtet haben!

2. Die Grenze der Erfüllungsethik.

Mit dieser Psychologie des „Eigenwertes" hängt nun auch das eigentümliche Verhältnis von Willensfreiheit und Determinismus bei Nietzsche zusammen. Auf die Überzeugung von der vollkommenen Bedingtheit des Einzelindividuums baut sich gleichwohl die Möglichkeit der Freiheit seines Willens auf, welche dadurch vermittelt wird, daß die Kausalität „weiter nach Innen wandert", bis unabhängig von allen Umgebungen der Mensch nur noch von Trieben und Instinkten nezessitiert wird! Sobald nun aber diese Instinkte so versittlicht sind, daß ihr freies Spiel zugleich den Gipfel ethischer Arbeit verkörpert, sobald der Mensch jenseits von Überlegung und bewußtem

Willensentscheid von Natur aus in jeder Lebenslage sittlich, d. h. richtig reagiert, ist mit der vollen sittlichen Gebundenheit auch die volle Freiheit des Menschen gegeben. Es ist jene Freiheit, welche Spinoza Gott zuweist, der jenseits der Wahl (die nur ein Ausdruck von notwendiger Gebundenheit ist) durch nichts als durch sein Eigenwesen determiniert wird. Auf diesem Gipfel (welcher denn freilich mit der Höhe des Lebens zugleich den Tod markieren dürfte) schweigt aller Kampf! „Der Löwe und die Tauben" schmiegen sich froh gesellt zu Füßen des greisen Zarathustra und künden ihm, daß „seine Kinder kommen"! Das Leben, welches sich nur im rastlosen Kampfe aller gegen alle oder aller um alle, in Haß oder Liebe emporsteigern kann, kommt endlich zu dem Punkte, wo Ausbildung an Stelle von Auslese tritt und die Qualitätsgeburt an Stelle einer quantitativen Überproduktion sich gegenseitig bedrängender Keime! Denn je seltener und höher der Typus wird, zu dem sich der Mensch emporläutert, um so mehr Entgleisungen, Abfälle, Betriebsunkosten und Degenerationen liegen auf dem Wege zu dieser letzten Läuterung. Oder anders gesagt, um so tiefer eine Lebensstufe steht, um so mehr bedarf es zu ihrer Überwindung oder Entwicklung intensiver Nöte und je höher sie steht, um so mehr ist alle das von Natur gewährleistet, was auf den tieferen Stufen nur durch Mühe und Kampf gewährleistet werden kann, bis der letzte Eigenwert erreicht ist und das Leben schweigt: als Gott oder Übermensch.

Von unserm theoretischen Standpunkt aus können wir nun nicht anstehen, im Gegensatz zu Schopenhauer, Wagner und Nietzsche alles Individuelle oder Ästhetische dem Sozialen oder Ethischen unterzuordnen. Aber wir können andererseits aus dem Werke dieser drei Großen lernen, daß der Kontrast zweier Arten von Wertgefühl eben da ist und tief in das Unbewußte unserer Neigungen oder Abneigungen hineinragt. Wenn dem

nur auf sich selbst gestellten, sich selbst behauptenden und abweisenkönnenden Individuum der Reiz höherer Schönheit, Geschlossenheit und Stärke zuzukommen scheint, so kommen andererseits in den sozialen Zügen die zarteren, komplizierteren und geistigeren Seiten der Seele zu Recht. Das Spiel der Affekte aber mischt sich aus beiden Gewalten. Denn wie nach Platos schönem Worte alle Liebe ein Mittleres ist zwischen Haben und Nichthaben, Hingeben und Sichselbstbewahren, so können wir in allen Leidenschaften oder Strebungen den Grundtypus dieser zwei Wertgefühle aufweisen. Man kann sie als letzte Tatsache darlegen nicht aber vermeiden, wofern man eben leben und das heißt Partei ergreifen will! Es mag sein, daß schon in den kleinsten täglichen Neigungen dieser willensformale Gegensatz zum Ausdruck kommt, z. B. in der so ausgeprägten Vorliebe oder Abneigung mancher Menschen für Hunde oder Katzen. Man berichtet, daß z. B. Goethe keine Zärtlichkeit für den Hundewert, jedoch Neigung für den Katzenwert gefühlt habe! Mir ergeht es umgekehrt. . . .

Nietzsches Übermenschenlehre scheitert nun an dem Punkte, wo jede ästhetische Ethik, d. h. jede Theorie des Eigenwertes scheitern muß. Ein Ideal der Entwicklung, welches widerspruchslos aus gegebenen Erfahrungsdaten gewoben und als Vorbild der Wirklichkeit begründbar ist, wird zum Unding, sobald es aus dem luftleeren Raum der Konzeption in irgend eine Relationsbeziehung der Wirklichkeit versetzt wird. Zunächst zeigt sich dann, daß Macht- oder Eigenwerte zu sozialen Werten nicht taugen, daß sie möglicherweise sittliche Ergebnisse, nicht aber an sich selbst sittliche Inhalte sind, weil aller Eigenwert seiner Natur nach eine Verklärung des Tatsächlichen, alle Ethik aber ihrer Natur nach einen Bruch mit dem Tatsächlichen umfassen muß. In diesem Sinne

darf ich sagen, daß Nietzsches ganze Umwertung, samt Übermensch und ewiger Wiederkehr ein einziger großer Zirkelschluß und ein Prozeß der Selbstaufhebung alles Wertens gewesen ist, welcher bei der schließlichen Sanktion der eben jetzt gegebenen erfahrungsgemäßen Machtverhältnisse anlangen mußte. — In einem Atem behauptet Nietzsche, daß Leben oder Macht der Generalwert sei und sodann, daß man Urwerte wählen, setzen und begründen könne. Ist nun aber das Leben schon ohnehin der Urwert, welcher sich an und in allen Werten verkörpert (wofür freilich wiederum Nietzsche keinen Beweis hat als den „consensus omnium", welcher stillschweigend voraussetzt oder voraussetzen muß, daß Etwas, was alle wollen, eben das schlechthin Wertvolle sei) — so sehe ich nicht ein, inwiefern dieses Urwertfaktum auch noch als sittlicher Wert aufgestellt werden kann, ohne daß dabei eine Tautologie herauskommt, wie etwa: „Der Mensch soll wollen, — was — er will!" Und wenn nun aller Wert nur unbewußter Geburtshelfer des Lebens ist, wie kann man da wissen, ob nicht gerade der Leben negierende Wert diese Funktion am ehesten versieht? Man brauchte nur (analog der modernen Pathologie) eine Krankheit als Mittel höheren Lebensaufgebotes aufzufassen, um gerade vom Standpunkt des Lebens eine Sanktion der Krankheit zu haben. — Wer wie Nietzsche nicht ein inhaltlich determiniertes Wollen, sondern das starke Wollen schlechthin zum Urquell der Ethik macht, muß konsequenterweise jeden Willensinhalt billigen, d. h. auf Urteilen oder Werten überhaupt verzichten! Und dieser Widerspruch, daß wir einerseits einen Wert bestimmen sollen, der doch andererseits vom „Leben" an und in uns bestimmt wurde, läßt mit der „biologischen Ethik" auch die „biologische Erkenntnistheorie" in sich zusammenbrechen, für welche gleichfalls Kategorieen mittelst deren wir das Leben gestalten zugleich vom Leben an uns gestaltet sein sollen! Sind die

logischen Axiome nur Ausweise der Nützlichkeitswege unseres Machtwillens, dann ist doch auch diese Wahrheit, daß das Wahre ein Jeweilsnützliches sei, nur in Anwendung der aus Sozialnützlichkeit geborenen Axiome zustande gekommen, somit aber auch nicht „Wahrheit", sondern vielleicht nur Ausfluß eines momentanen Willenszweckes just des Herrn Nietzsche! Und da jeder Versuch, die Unzulänglichkeit oder Bedingtheit der Axiome zu beweisen sich auf Grund der Verwendung dieser Axiome vollziehen muß, so muß an diesem Punkt jede entwicklungsgeschichtliche biologische Ableitung in die Brüche gehen. Damit aber wäre Nietzsches Philosophie widerlegt, wie man jede naturalistische Philosophie „widerlegen" kann. Aber was kann einem Philosophen daran liegen, auf irgend einem Gebiete des Wissens recht zu behalten? Er schreibt sein gedankliches Erleben, sein seelisches Erfahren nieder, so gut er kann und weil er muß. Eine Philosophie, die etwas taugt, kann nur Abbild eines Menschen sein. Mensch sein aber heißt sich widersprechen. Lebendig ist nur, was noch sich widerspricht. Und nur ein Unwahres oder Totes gibt es: Eindeutigkeit. — Man möchte am liebsten über jedes Werk setzen, was Montaigne über das seine schrieb: Dieses Buch, lieber Leser, handelt von der Seele des Herrn Montaigne! Vielleicht verstehst du sie besser als er sie versteht, vielleicht weißt du eben so wenig davon wie er. Eigentlich aber versteh ich auch nicht, warum du dich mit einer so gleichgültigen Materie befassen willst. . . .

3. Nietzsches Widersprüche.

„Und sollte sich's nicht widersprechen?"
Goethe.

„Nichts ist wahr, alles ist erlaubt"! Stand nicht so auf der Standarte des Übermenschen? Aber warum sollten wir nun

nicht auch diese Sentenz in die entgegengesetzte verkehren: Alles ist wahr und nichts ist erlaubt! — „Nichts ist wahr!" Die absolute Wahrheit dieses Satzes würde auch den Satz selber unwahr machen und damit doch wieder die Möglichkeit objektiver Wahrheit begründen, denn er ist lediglich ein Beispiel für jenen Typus eleatischer Urteile, welche eine allgemeine Regel aufstellen, zu der sie zugleich doch selber den Ausnahmefall zu bilden prätendieren. Soll der Satz aber nur eine relative Wahrheit, nur die Stimmung erkenntnistheoretischer Skepsis kennzeichnen, dann kommt diese bei der umgekehrten Erwägung, daß schließlich alles wahr, alles möglich sein könne, noch besser und klarer zum Ausdruck. Und ferner: „Alles ist erlaubt!" — Damit will Nietzsche sagen, daß nicht die Handlung den Menschen, sondern der Mensch die Handlung legitimiere und somit eine nach sozialer Ethik als Verbrechen bezeichnete Tat, dadurch daß sie der vornehme Mensch und die vornehme Gesinnung auf sich nimmt, eben etwas anderes und besseres geworden sei. Damit wären also möglicherweise alle Taten „unter Umständen" gerechtfertigt! Nun aber sage man mir doch, wonach ich denn die Vornehmheit der Gesinnung bemessen soll, wenn nicht eben daran, daß sie unter keinen Umständen eine Handlung zum Schaden eines andern zu üben fähig oder willens ist, d. h. daran, daß die Sphäre dessen, was sie sich de facto als Recht zubilligt eine engere ist, als auf seiten der unvornehmen Lebenspraxis? Oder anders gesagt: wenn der „Herrenmensch" der nur von sich aus nezessitierte Mensch ist, dann ist die Gesetzmäßigkeit seines Handelns eben gebundener und die Zone der Adiaphora für ihn eine kleinere, als für irgend einen andern Menschen!! —

Wir begegnen zumal im Bereich der Sexualethik jener „herrenrechtlichen" Auffassung, welche sich zu Übergriffen in

fremde Personalsphären ein Sonderrecht zuspricht, weil sie sich dessen „würdig" erachtet. Wir begegnen jenem feigen Versteckenspiel, welches das Daß der Handlungen so fanatisch aus dem Moralkodex streicht, als ob nur ihr Wie in Betracht kommen dürfe! So lese ich bei einem modernen Ethiker den Satz: „Die Geschlechtsehre von Frau oder Mann wird sich künftig nicht an die Frage binden, wie oft, sondern nur wie ein Mensch geliebt habe." Und den andern, „der vornehme Mensch darf die für den unvornehmen verbotene Handlung sich schlechterdings zubilligen"; — echtes Phrasengeklingel!, denn gerade der Fortfall von „Sonderrechten", d. h. nicht das Sichausnehmen von einer für alle geltenden Forderung, sondern die persönliche Ausdehnung dieser Forderung auch auf die Lässigkeitssphäre der andern und somit eine letzte Vereinheitlichung des Lebens im Sinne der sozialen Forderung macht das Wesen der Vornehmheit aus! Man beachte, daß alle Ethik an ihrer Wurzel nur Meinesgleichenethik ist, d. h. daß Verpflichtungs- oder Wertgefühle sich zunächst in bezug auf den „Nächsten", wie Familie, Sippe, Kaste, Stamm u. s. w. ausbilden und daß schon ein seltener Grad sittlicher Kultur erreicht ist, wo sie sich gegenüber allen Gliedern des Menschengeschlechts, und vielleicht auch gegenüber den höheren Tierspezies einstellen können; wenngleich auch hier noch die Pflicht- und Schuldgefühle gegenüber dem näher Verwandten stets andersartig sind als gegenüber einem entlegeneren Lebenskreise. Aber selbst auf höchsten Stufen der Sittlichkeit liegt zwischen der Sphäre dessen, was jeder als das schlechthin Erlaubte erachtet und jener andern, wo für jeden das schlechthin (gegen jedes Lebewesen und in jeder Lage) Verbotene beginnt, das ungeheure Mittelreich all der sozialen Reaktionen, welche sich ohne positive oder negative Wertbetonung vollziehen. Nun läßt sich aber leicht zeigen, daß die Seinesgleichenethik mit Erweiterung des Erfahrungs-

d. h. Mitahmungskreises eine relativ unbegrenzte Ausdehnung bekommt. Oder anders gesagt: je höher das Ideal steigt, um so größer wird die Fülle von Verantwortungen, um so geringer die Zahl schlechthin gleichgültiger Handlungen. . . .

Man hat denn auch in der Praxis der Strafrechtspflege oft auf die Fatalität verwiesen, daß ein Rohling, von dem man eine sittliche Reaktion nicht erwartet und dem man seine Zurechnungsunfähigkeit als Grund zur Strafmilderung zubilligt, von unsern Gerichten eigentlich linder getroffen werde, als der sittlich Gebildete, dem man das Bewußtsein des sittlichen Sollens (das ihn vielleicht ohnehin schon bei Übertretungen, die der Stumpfe als selbstverständlich übt, mit Reue straft) noch als straferschwerend anrechnet. Man könnte gerade so gut (so meint Fr. v. Liszt) die Tatsache der sittlicheren Konstitution als strafmildernd, die der unsittlicheren als erschwerend beim Strafmaß in Betracht ziehen. — Es liegt hier die psychologische Frage vor, ob die objektiv unsittliche Handlung in dem Maße strafbarer sei, als sie von einem im übrigen sittlich einsichtigen oder aber von einem sittlich rohen Menschen geübt wird? — Weit komplizierter aber noch wird dieses Dilemma zwischen culpa und dolus, wenn wir die umgekehrte Frage stellen, ob eine Handlung schuldvoller sei, wenn sie zum Schaden eines sittlich wertvollen oder aber zum Schaden eines sittlich wertlosen Individuums verübt wird (wobei sich in der Praxis beide Arten von Fragen sehr komplizieren können). — Ich weiß nun wohl, daß jeder von Ihnen geneigt sein wird, mit Kant die gegen den sittlichen Charakter geübte Verfehlung für schwerer zu halten! Und Sie können das in der Tat leicht begründen, wenn Sie extreme Fälle (etwa das Töten eines Maulwurfs und den Totschlag an einem wertvollen Menschen) gegeneinander stellen! Nun aber bedenken Sie auch, daß gerade die Tatsache der Schwäche, Verschuldung, äußeren oder inneren Wehrlosigkeit auf seiten

des andern das Verpflichtungsgefühl des ethisch Überlegenen verstärken sollte! Wenn wir definieren müssen, was wir denn als typisch „unvornehm" an der alten Wertungsweise (welche nur „Gerechtigkeit", aber nicht „Vornehmheit" im Auge hat) befinden, dann werden wir sagen: Es ist dieses, daß der Mensch die Schwäche oder Schuld eines andern zum Podium seiner eigenen Unschuld und Gerechtigkeit gemacht hat! Daß er sich selber, indem er den andern schädigt, noch zum Tribunal über den andern aufwerfen will. . . . Nichts hört man häufiger als die Wendung, „er ist selber Schuld daran!", mit welcher man sich schlechterdings beruhigen und jedes quälende Verantwortungs- oder Verpflichtungsgefühl gegenüber Lage und Schicksal des andern von sich abwälzen will! Diese ganze Wendung aber ist nichts anderes als eine versteckte Umschreibung des Motivationsgesetzes. Schon das griechische Wort *αἰτία* bedeutet gleichzeitig Ursache und — Schuld. Darin aber liegt ein wichtiger psychologischer Hinweis. Sobald es uns nämlich gelungen ist, die „Ursache" von Unglück oder Beeinträchtigung in die gegebene Konstitution des Betroffenen hineinzuschieben (was selbstverständlich immer gelingen kann), haben wir auch die beruhigende Erbsünde oder Schuld an der Hand, welche uns das Recht gibt, an dem sogenannten „Schuldigen" schuldig zu werden. In diesem Sinne ist jedes moralische Pathos nur Schutzwehr gegen das Pathos des Mitleidens und Verstehenmüssens! Dem gegenüber aber müßte nun der „Übermensch" das an dem „Schuldigen" geübte Verbrechen für unbilliger halten, denn ein Verbrechen, das gegen einen Menschen geübt wird, der sich im Bewußtsein seiner höheren Natur und Unschuld doch immer noch erheben und erholen kann! Beides verhält sich zueinander wie der offene Kampf gegen Raubwild, zu einer Treibjagd, auf welcher von sicherem Stande aus, langgehegtes Reh-

wild in Haufen niedergeschossen wird, — ein Vergnügen, das einer gewissen Plebejerkaste als „vornehm" gilt, wohl weil es der Typ alles gemeinen Handelns ist! In den meisten Fällen holen wir uns (man denke zumal an die Allüren des geschäftlichen Verkehrs) die Erlaubnis zu den kleinen Unebenheiten gegen die andern aus dem Bewußtsein, daß der andere gegen uns ebenso und schlimmer verfahren wäre — ein Argument, das die verfeinerte Rachsucht der Gerechtigkeitsethik vielleicht gelten läßt, das aber gerade vor der Vornehmheitsethik des substanzialen Wertes nicht bestehen kann! Man hört wohl diese typisch vulgäre „Herrenmoral", die Verunrechtung einer Sklavenkaste damit rechtfertigen, daß sie sagt: „Diese Leute wollen oder verdienen es nicht anders!" „Sie taugen ja doch nichts!" „Es ist hier nichts mehr zu verderben gewesen." — Aber wenn dem nun auch so wäre, so würde für die vornehme Natur dieses nicht nur die Distanz verschärfen, sondern vor allem jenes Verpflichtungsgefühl rege machen, welches den unbeirrbar Stärkeren gegenüber dem Schwächerausgerüsteten bewährt. Und damit bräche denn alle individuelle Sondermoral kläglich in sich zusammen! — Das Sichgeltendmachen der Überlegenheit (auch sittlicher Überlegenheit) geschieht schon ohnehin! Es ist aber kein ethischer Tatbestand darin gegeben, daß der in irgend einer Sphäre Mächtigere „Recht behält" und daß alle unsere Sympathieen mit Handlungen nur dadurch zustande kommen, daß uns diese Handlungen entweder direkt förderlich sind oder indirekt (sofern wir uns selbst in die Seele des andern verwandeln). Es ist nur eine triviale Selbstverständlichkeit, daß das ganze Bereich des Moralischen eine Kompensation irgendwelcher Notstände sein muß! So ist vielleicht Scham das Kompens für Mut. So kann moralischer Mut erst entstanden sein, wo physischer nicht mehr ausreicht. — Solche Untersuchungen

subtiler Affektzustände können uns erst einige Klarheit über psychische Zusammenhänge schaffen, welche Nietzsche immerhin geahnt, aber im Sinne seiner falschen Wunsch- und Wertungsweise interpretiert hat. Hier haben wir noch dunkle Probleme der Affektlehre. . . .

Vom Standpunkt des Übermenschen könnte nun eine immanente Kritik auch noch manche andere Scheinwahrheiten Nietzsches in ihr gerades Gegenteil verkehren! Wenn z. B. Zarathustra eine Philosophie des Lachens und der Freude kündet und jedes spottet, der sich nicht selber auslacht, so kann man leicht zeigen, daß die Entwicklung zum Übermenschen ein anwachsendes Finster- und Strengerwerden des Lebens und ein Sichselberernstnehmen herbeiführen muß. Am einleuchtendsten aber werden alle Widersprüche Nietzsches in jener Theorie, welche ich für die notwendige, letzte Konsequenz und für das Spiegelbild seines ganzen Denkens halte, in welcher der Cirkulus Vitiosus zum Wesen der Welt wird und der Abschluß einer lebenumspannenden Kreisbahn erreicht ist, an dem Nietzsches Lehre wie Nietzsches Seele zusammenbricht.

4. Die ewige Wiederkehr.

„Mit der Zeit geht es vorüber,
alles miteinander." Ibsen.

„Alles ist schon dagewesen!" „Nichts ist neu!" „Man kehrt immer wieder zurück!" „Es ist immer wieder das Gleiche!" — Bedenken wir zunächst, daß das, was wir „gleich" oder „ähnlich" nennen, nur durch die Begrenztheit unseres Gedächtnisses oder die Mängel unseres Unterscheidungsvermögens ähnlich und gleich ist, indem wir nur durch „Über-sehen" feinerer Schwebungen, —

Ähnlichkeitsreihen in uns ausbilden können, wobei jede neue Ähnlichkeitserkenntnis immer auch zugleich eine anwachsende Unterschiedserkenntnis involviert, so daß wir je nach Einstellung der Blickrichtung sagen können: „Es ist alles gleich“ oder „es ist gar nichts gleich!“ — Diese Verschiedenheiten der Blickrichtung charakterisieren nun aber lediglich den Denkertypus und man könnte wohl sagen, daß das Vorwerten des Ähnlichen und jenes „Alles ist Eins“ entweder der Ungenauigkeit und Jugendlichkeit oder aber dem Altern und Müdewerden unseres Denkens entspricht. Und dieser Zustand reizbarer Ermüdung und Abschlußbedürftigkeit (den ich hinter allem sogenannten „Monismus“ und „Pantheismus“ argwöhne) ist nun auch der psychologische Hintergrund von Nietzsches Wiederkehrslehre. Sie ist gleich jeder Beharrlichkeits- oder Einheitskonzeption der logische Niederschlag einer Erschöpfung der Ideenbewegung. Es liegt tiefer Sinn darin, daß Faust, der rastlose Geist, dem Teufel erlegen sein soll in dem Augenblick, wo er das Gegebene zu verweilen bittet. Nun ist der Pakt verloren. Der Inhalt dieses Wiederkehrwahnsinns fällt indes schon mit der schlichten psychologischen Tatsache dahin, daß alles jeweils Gegebene alles jemals Gewesene in sich aufnimmt. Würde nun aber wirklich der kosmische Prozeß eine Kombination und Permutation endlicher Seinselemente sein, bei welcher ein gegebener Zustand schließlich wiederkehren muß, so würde, da jeder neue Weltumlauf aus den Elementen des alten hervorgeht, die bloße Verschiedenheit der Anzahl vorhergegangener gleicher Umläufe auch eine qualitative Verschiedenheit jedes neuen Umlaufs schon in sich schließen. Es kann gar nicht beim zweiten bis nten Mal genau das Gleiche wie beim ersten Mal „wiederkehren“, weil schon die numerische Rangierung der Umläufe eine qualitative Verschiedenheitsnuance mit sich bringt. — Die gleiche Lehre wurde vor Nietzsche von Blanqui und Le Bon vertreten,

allzu primitiv, als daß eine „Widerlegung" für uns notwendig schiene. . . .

Wir alle kennen jenes typische Erlebnis, daß angesichts bestimmter Örtlichkeiten, Menschengesichter oder Situationen, ohne daß wir den Zusammenhang begreifen, uns ein Bewußtsein davon anwandelt: Dieses alles vorausgewußt, schon einmal geträumt oder einst gelebt zu haben. Die psychologische Erklärung dieses Phänomens ist kompliziert. Aber sie dürfte vor allem mit der Tatsache rechnen, daß die begrifflichen und sprachlichen Elemente, mittels deren wir uns über seelische Vorgänge orientieren, nur eine geringe Anzahl von Kombinationen gestatten, so daß unser bewußtes Leben, obwohl niemals genau der gleiche Zustand wiederkehrt, uns doch immer die selben Teilelemente in neuer Variation zeigt. Es ist somit oft ein hoher Grad gewollter Aufmerksamkeit erforderlich (den wir im Ermüdungszustand nicht aufbringen), um die geringe Verschiedenheit einer neuen Kombination nicht über der Gleichartigkeit all ihrer Elemente zu übersehen, so daß wir zu dem irrtümlichen Urteil kommen, ein schon mehrfach Erlebtes vor uns zu haben. Aber mit solchen psychologischen Analysen des Gleichheitserlebnisses gibt sich nun Nietzsche nicht zufrieden. Er baut vielmehr auf das Gesetz der endlichen Anzahl (das ihm beim Studium Dührings aufgeht), eine Metaphysik, deren Akzeptierung zuletzt zum Postulate der Ethik gemacht wird! Und der Ausgangspunkt dieser neuen Metaphysik wird der physikalische Satz von der Erhaltung der Energie: meßbare Größen, die man bei Bewegungen von Körpern beobachtet, geben dauernd die selbe Summe, so kompliziert die Bewegung auch ist. — Nun aber nimmt Nietzsche diesen Satz nicht so, wie ihn der Philosoph nehmen müßte, nämlich als Definition. — Sondern er behandelt ihn nach Art naiver Naturphilosophen als empirisch-konstatierte Tatsache (ähnlich etwa wie

Ernst Häckel, als „induktiver Naturforscher" ein „monistisches Substanzgesetz", all in seiner Kindlichkeit, „entdeckt" zu haben wähnt!). Das, was bei Bewegungen sich gleich bleibt, nennt die Naturwissenschaft eben „Energie", d. h. Fähigkeit, Wirkungen zu leisten, und wenn wir sagen, daß Energie eine stabile Größe sei, dann sagen wir damit eben das, was in der Definition des Begriffes steckt. Der Begriff Energie aber hat sein unvermeidliches Gegenstück im Begriffe der Entropie, d. h. in dem Begriffe einer Größe, die bei allen Umsetzungen nicht abnimmt, sondern anwächst. Wenn wir nun aber den Kosmos als Einheit auffassen, dann ist es selbstverständlich (weil schon in der Definition des Begriffes gelegen), daß kosmische Energie, mögen wir sie auch ins Unendliche immer neu und aus neuen Kraftquellen rekrutieren, schließlich endlich ist. — Es ist für den menschlichen Geist unmöglich, eine einheitliche Welt als Perpetuum mobile vorzustellen. Vielmehr muß kosmische Bewegung allemal Bewegung zu einem Endziel, d. h. zur Ruhelage hin sein, nach deren Erreichung der Bewegungsturnus neu anfängt, wenn nicht der erreichte Stillstand ein ewiger Zustand, d. h. absoluter Tod sein soll. — Alle Untersuchungen der modernen Biologie (ich denke dabei vor allem an die geniale Kontinuitätslehre Weismanns und an die von Roux angeregte biomechanische Forschung) drängen uns mit innerer Logik zu naturphilosophischer Mechanik hin. Diese aber muß das Leben als endliche Krafteinheit und das Entwicklungsziel als einen Zustand des Maximums und eben damit des Ausgleichs aller Lebensdifferenzen auffassen, ähnlich wie die Soziologie schließlich bei einem Zustand sozialer Entropie stillestehen muß, in welchem der absolute Atomismus und die absolute Sozialisierung, das Maximum an sozialer Differentiation und eben damit auch der absolute Kommunismus erreicht ist. Nun aber könnte man die Frage stellen, ob der Endzustand, in welchem alle Entwicklung ausmündet, denn

auch wirklich Höhepunkt, d. h. Ziel der Entwicklung sein müsse? Dieses nämlich ist die naive Annahme, in welcher evolutionistische Spekulationen stets befangen bleiben. Es scheint in der Natur der „Entwicklungslehre" zu liegen und ihren großen Zauber und Nutzen für die breite Masse der „Gebildeten" auszumachen, daß sie von fortschrittsfreudiger, optimistischer Erwartung getragen wird. Man gibt zwar gerne zu, daß die Erreichung des letzten Entwicklungszieles auch die Grenze, d. h. den „Tod" des Kosmos markiere, aber diese Grenze oder dieser Tod soll denn doch zugleich die Erfüllung einer „Mission", ja die Erreichung der Gottähnlichkeit, die Verkörperung des absoluten Ideals für die Menschheit umschließen. Eine höchst kindliche Vorstellung, welche unser praktischer Glückswille in die Wissenschaft hineinträgt! — In keiner Sphäre des Lebens finden wir, daß der Höhepunkt mit dem Tode, wohl aber, daß er mit dem Anfang des Sterbens identisch ist. Wir können uns nun aber eine „Entwicklung" des Lebens überhaupt nicht anders vorstellen, als wie den Verlauf der Entwicklung eines Einzellebens oder auch des Lebens einer Art, einer Gruppe oder Biocönose. Wir haben uns auch das Keimplasma, welches die Möglichkeiten und Anlagen einer spezifischen Art investiert als endliche Quantität vorzustellen, welche im Laufe der Werde- und Vergehensgeschichte dieser Art sich in all ihre Exemplare aufteilt und verbraucht, — gleichsam ein unterirdisches Rhizom, das sich durch weite Zeitstrecken dahinzieht und von Knoten zu Knoten neue Individuen der gleichen Art hervortreibt, in denen sich die Wachstumsenergie der Wurzel schließlich erschöpft und die Lebensbewegung zum Verebben kommt. Oder man vergleiche die mit dem Keimplasma einer spezifischen Art gesetzte und relativ isolierte vitale Bewegung mit der Energie eines durch vielerlei Medien tretenden Wärme- oder Lichtstrahls, dessen Wirkungsfähigkeit proportional der Länge seines Weges abflauen muß. Wir sehen z. B. an unsern Kultur-

pflanzen — (eine Tatsache, mit welcher zumal der Rosenzüchter vertraut ist) — daß wir die Individuen der gleichen Art keineswegs ins Endlose propagieren können, daß vielmehr jede neue Art ein Endästchen am Entwicklungsstamme bildet, einen biologischen Typus, der sich nur eine Zeit lang fortpflanzen läßt, bis die im Ältemkeim dieser Gattung manifestierte Lebensenergie im Laufe der Generationsketten verausgabt wurde. Nach dieser Analogie der Kulturpflanzen aber haben wir uns schließlich auch die Entwicklung der Kulturmenschheit zu denken. Und diese Erwägung, daß die Entwicklung einer Art auch als ihre Erschöpfung im Zustand der Entropie, den wir als „Ziel" oder „Ideal" der Entwicklung bezeichnen, gedacht werden müsse, scheint mir durch eine vielleicht noch schwerer ertragbare Vorstellung ergänzt werden zu müssen. — Dieses „Ziel" nämlich ist nicht Ende, sondern nur Höhe der Menschheit! Es bezeichnet gleichsam den Pegel, bis zu welchem der Fluß der Entwicklung steigen kann, um von da an wieder absinkend zu verflauen, so daß das letzte Glied der Reihe vielleicht das differenzierteste, sicher aber auch das lebensunfähigste und dem Typus des „Übermenschen" unähnlichste Glied sein muß. Damit aber wäre auch die Entwicklung des Erdengeschlechts als eines Ganzen in den zwecklosen Kreislauf eingespannt, welcher Lebensalter oder Jahreszeiten wechseln läßt, das Verblühen zum Resultate der Blüte, die Blüte zur Folge des Verblühens macht und den Gedanken an den objektiv auffindbaren „Oberwert" oder „Letztzweck" aller Lebensprozesse eben verbietet. Darin aber läge nun freilich nur die trostloseste Resignation und die hoffnungslose Apathie der vollendeten „Objektivität", kurz eine Ethik, welche auf Aktivität und Freiheit des Individuums im kosmischen Kreislauf verzichtet und somit keine Ethik wäre, wenn nicht jeder objektive Zusammenbruch neue seelische Innerlichkeiten entbände! Überall und in allen Lebenstiefen nämlich muß der Mensch auf das Absolut-Hoffnungs-

lose zurückgeworfen, muß ihm die letzte Zuflucht und Vertröstung seiner Bedürftigkeit entzogen werden, damit er (wofern er nicht daran zugrunde geht) ungewohnte Hilfsquellen aus sich selber entwickle! Denn es ist das letzte Wesen des Menschen, daß er sich schlechterdings nur bei dem „Objektiven", bei der „Erfahrung", d. h. bei dem sinnlosen, plumpen und brutalen fait accompli beruhigen kann! Und in diesem Sinne ist jeder Verlust, welcher neue „Notwendigkeiten" schafft, ein neuer Gewinn! — Man hört oft das törichte Wort Goethes: „Dem Volke muß der Glaube erhalten bleiben." Man sollte es mit besserem Rechte umkehren und sagen, daß dem Volke schlechterdings jeder Notbehelf, jede Krücke, jeder Glaube entzogen und es aufs schlechterdings Unabwendbare geworfen sein muß, eh' es zu Bessergestaltung und Höhersteigerung seines unmittelbaren Loses gelangen kann. Es ist ein fundamentales Gesetz der Ethik, daß der Fortschritt sozialer Kultur an den Rückschritt metaphysischer und religiöser Surrogate gebunden ist und daß der Mensch ein „guter Nachbar der kleinen Dinge" wird im selben Maße, als alle großen Dinge ins Unermeßliche ferngerückt werden. Jene endgültige Vernichtung des metaphysisch-dinglichen Weltbildes, jene radikale Diskreditierung aller sogen. „Philosophie", die über Gott, Seele und Welt schwätzt und das Unmögliche zu wissen heuchelt, jene Hinwendung auf das Erreichbare, Praktische und Nüchterne unseres kleinen albernen Lebens und auf die Erhöhung dieses Lebens hat die Wege zu einer neuen Art Weltauffassung und einer neuen Art europäischer Menschen geebnet, die über den gegenwärtigen Menschen schließlich soweit hinauswachsen wird, daß sie sich mit ihm so wenig mehr gatten und zusammenfinden kann, wie ein differenzierter Kulturmensch von heute mit einem primitiven Naturkinde.*) Eine unendliche Fülle von Seelenstoff

*) Würde eine Zeit kommen, in welcher die sittlich und geistig Höchststehenden, deren Leben heute damit verläuft, daß sie, sofern sie

und Menschenintereſſe, welche jahrhundertelang auf Fragen des Jenſeits und die Sorgen um das, was hinter dem Leben ſteht, verwendet wurde, iſt nunmehr frei geworden! Der Menſch, welcher ſein nächſtes Glück und die Pflicht gegen das Nächſte um des „Heils ſeiner Seele" willen verſäumte, wünſcht heute, ſtatt an falſch geſtellten, ins Luftleere und Abſtrakte überſteigerten Problemen herumzuraten, aus gegebenen Mitteln und mit gegebenen Kräften jeweils das Beſtmögliche herauszuſchlagen. Die Religion iſt der Träger der Ethik, aber die Ethik der Tod der Religion. Gleich wie es Bakterien gibt, die an ihren Stoffwechſelprodukten zugrunde gehen, ſo erſtirbt das religiöſe und metaphyſiſche Bedürfnis an dem, was es als ſeine Beruhigung ſchließlich aus ſich heraustreibt, und jeder neue Bankerott im Bereiche der Träume und Gefühle iſt nur ein neues Irritans für ökonomiſche und wirtſchaftliche Arbeit! Auch in Nietzſches Wiederkunftslehre und Willensatomiſtik haben wir nur ein glänzendes Beiſpiel für die alte Tatſache, daß unſere bedeutſamſten Spekulationen nur auf der Baſis der Primitivität und Unwiſſenheit unſeres Denkens möglich ſind. Nur ein philoſophiſcher Dilettant konnte dieſe Gedanken noch mit ſo tiefem Ernſte verarbeiten und durchleben! Darum liegt denn auch ein gut Stück geiſtiger Unreife darin, wenn ſie auf ihren objektiven Gehalt volviert und „widerlegt" werden,

---

nicht vernichtet werden, ſich gegenſeitig vernichten, zu Bildungs- und Lebensgenoſſenſchaften zuſammentreten, ſo könnte eine Adelskaſte entſtehen, deren Vorherrſchaft über die ganze Erde unausbleiblich wäre. Die Vorausſetzung ſolcher Höherzüchtung des Menſchen aber wäre die Aufhebung der Familienwirtſchaft einerſeits, die konſequente Monogamie und Inzucht andererſeits. Die wirtſchaftliche Vereinigung freier Frauen und Männer, die in unverbrüchlicher Geſchlechtstreue und Einheitlichkeit des Lebens eine geſchloſſene, ſich ſelber genügende Kaſte bilden und der radikale Erſatz aller ſtaatlichen Zwangspoſtulate durch das freie Wollen ſittlich gebundener Menſchenſeelen müßte aus dem Menſchen von heute einen radikal neuen Typus hervortreiben.

während das einzige Problem, das uns Heutige gegenüber Nietzsches Gedanken anwandeln und interessieren kann, gar nicht aufgeworfen wird, die psychologische Frage nämlich, wie es komme, daß gerade dieser Wiederkehrsgedanke für unsern Denker zu einem Erlebnis wurde, an dem auch der persönliche Mensch innerlich zerbrochen ist, und an dem seine ganze Moralphilosophie (soweit sie nicht bloße Moralpsychologie war) künftig zerschellen muß?! Denn der Gedanke der Wiederkehr des Lebens, in welchem Nietzsche ein ungeheures Stimulanz der Ethik sieht, weil unter seiner Wirkung jeder bemüht sein werde, so zu leben, wie er ewig leben wolle, ist (wie ich zum Schluß zeigen möchte) nichts anderes als die verschnörkelte Bankerottmeldung der gesamten neuen Wertlehre. . . .

5. Der Untergang.

„Wenn wir im Kampf mit ihrer Zeit
Die großen Menschen sehn,
Aus innerster Notwendigkeit
Dem Tod entgegengehn.
Dann möchten wir der Meisterung
In des Geschickes Zwang
Zurufen mit Begeisterung
Glückauf! zum Untergang!"

Die Psychologie der Todesfurcht hat analog der zweifachen Art von Wert und Unwert, Lebensmehrung und Entartung, welche wir im neunten Kapitel kennen gelernt haben, auch mit einer Zweiheit von Erlebnissen zu rechnen. Zunächst gibt es ein spezifisches Angsterlebnis, für welches charakteristisch ist, daß wir uns selber zu entgleiten, aufzulösen und zu verlieren in Gefahr stehen. Sodann ein anderes, welches dadurch gekennzeichnet wird, daß die Möglichkeit der Umschichtung oder Neuanpassung auf Reize, welche Bedingung des Lebenkönnens ist, dadurch ab-

geschnitten wurde, daß wir in einem bestimmten Momente gleichsam festgeronnen, angebunden und versteinert sind. Ein Erlebnis der ersten Art haben wir etwa, wenn wir nachts vor den Spiegel tretend, unser Bild mit voller Objektivität wie einen fremden Gegenstand betrachten, wobei sich ein Gefühl körperlosen Schwebens einstellt, in welchem wir uns selbst zu entgleiten fürchten. Etwas Ähnliches kenne ich aus schlaflosen Nächten, wenn in der äußersten Überwachtheit fieberhafter Ermüdung der ersehnte Schlaf zuletzt mit Angst erwartet wird, etwa wie das Hinabgleiten in einen dunkelschaurigen Abgrund; auch wohl aus Kindheitserinnerungen, indem ich mich entsinne, so unfähig zu Konzentration und Selbstbewußtheit gewesen zu sein, daß ich zuweilen mich an die Schulbank klammerte, nur um ein Gefühl davon zu haben, daß ich da sei. Der entgegengesetzte Schauder, der noch entsetzlicher und wie alle Angst die Motorkraft der geistigen Arbeit des Menschengeschlechtes ist, könnte uns etwa dann erfassen, wenn des Nachts, während wir in den Spiegel starren, unser eigenes Ich in vollster Ebenbildlichkeit uns plötzlich entgegentrete. Eine solche Begegnung mit dem Doppelgänger schwebt den Menschen seit alters als besonders furchtbar und grauenerregend vor! Man stelle sich einmal die Frage, wie ein jeder von uns sich wohl benehmen würde, wenn dieses Bewußtwerden des genauen Ebenbildes nicht nur im Schauder eines Augenblicks, sondern während des ganzen Lebens stattfände, derart, daß bei allen Handelweisen gleichzeitig immer der Doppelgänger vor unser Bewußtsein trete? Ich sehe dann keinen anderen Weg als entweder dieses Nebenich oder aber sich selber zu töten. Und welche von diesen beiden Reaktionen wir wählen, das wird von Güte und sittlichem Wollen oder aber von der Hartnäckigkeit und eigenwilligen Bösartigkeit unseres Wesens abhängen. Denn jenes Erlebnis, welches wir im Auge haben, rührt an die letzte und tiefste Tatsache der Psychologie der moralischen Gefühle. Damit wir nämlich überhaupt

sittlich reagieren können, ist es notwendig, daß wir in jedem Augenblick des Lebens eine Seite unserer Seele vor allen anderen ergreifen und vorwerten, d. h., daß wir im Gegensatz zu unserem gegebenen, historischen Ich ein ideales oder erwünschtes Ich beständig vor Augen haben. Nun aber denke man, daß dieses gegebene historische Ich (wie es im Bewußtwerden des Doppelgängers der Fall sein würde) gleichsam in perpetuo vergletschert vor unserem geistigen Auge stände. Es ist klar, daß ein sittliches Besserwerden nunmehr unmöglich ist und damit überhaupt alles Neuanpassen gegenüber gefährdenden Neubedingungen unserer Umgebung. Wir können daher eine solche Vorstellung nur mit beklemmender Angst vollziehen. Denn alles Lebendige schaudert vor Zwickmühlen oder Sackgassen, d. h. vor solchen Zuständen, aus denen ein Hinauswachsen und Fortentwickeln schlechterdings nicht mehr möglich ist, sondern die Seele in einer bestimmten Gewöhnung und Ordnung schließlich vereisen muß. — Ich entsinne mich aus der Kindheit, daß keine Vorstellung mir qualvollere Angstgefühle vermittelte als die, in einem Weltall eingefangen zu sein, dem das Lebende niemals entfliehen kann, — also eben das, was Nietzsches Wiederkehrlehre zum Prüfstein der Ethik und der höchsten Lebensbejahung machen will. Es liegt in dieser Akzeptierung des ewigen Lebens somit nur eine besondere Art von Selbstmord. Nicht jene Art des sittlich erhabenen Mordes, der unser empirisches, historisches Ich einer höheren Idee oder einem unerreichbar gewordenen Zielzustande opfert. Sondern jene grauenhafte Selbstkastrierung, welche gerade umgekehrt die Möglichkeit des Ziels und der Fortentwicklung, einer Konservierung des just Gegebenen, des „moi haissable“ zum Opfer bringt, — gleich als wenn das Justgegebene auch das Vollkommenste wäre. Mit dieser Verewigung des Empirischen wird das ideale Bereich der vérités de raison dem groben Bereiche der vérités de fait zum Opfer gebracht. Die unzeitliche Welt der Normen wird in einer plumpen Verewigung

der Tatsächlichkeit ausgelöscht. In der Tat würde der Mensch, welcher sein gegebenes Leben ohne den Wunsch des Bessermachens genau *eben* so wieder durchleben *wollte*, sich damit als ein absolut vollendeter oder aber als ein absolut *unsittlicher* Mensch dokumentieren. Er würde (in der Sprache der Bibel gesprochen) nicht den alten Adam vernichten, um den neuen anzuziehen, sondern umgekehrt den neuen, noch ungeborenen töten, um das ewige Behagen des alten zu garantieren und würde mit solcher *Perpetuierung* seiner Zustände gar nichts anderes tun, als was Nietzsche den *häßlichsten* Menschen, den „Mörder Gottes" tun läßt, welcher die „Rache am Zeugen" nimmt. Es ist somit kein Zweifel, daß der brüchige, ringende, *disharmonische* Mensch, (der von Goethe verworfene Heautontimorumenos) als stark *wollender*, wertender, produktiver Mensch zwar einen ästhetisch unerquicklicheren, aber gleichwohl sittlich *höheren* Typus darstellt als jene scharfkonturierte, geschlossene, unpathetische Größe, welche *Nietzsche* so sehr *bewundert*.

Die hier berührten psychologischen Zusammenhänge greifen tief in Mythologie, Religion und Volksmythus ein. Die teratologischen Erscheinungen, welche zumal in der Hellenistenzeit gesammelt und beschrieben sind, menschenähnliche Felsen, bluttriefende Steine, die Sagen von Verwandlungen der Menschen in Bäume, Blumen, Tiergestalten, Säulen — sie beschäftigen die *Fantasie* nur darum so lebhaft, weil in ihnen eine Stabilisierung und Substanzialisierung des Lebens vorliegt, bei welcher der Entwicklungsfaden abreißt und nichts übrig bleibt als das Entsetzen vor der *schlimmeren* Art des Todes, des Todes mitten im Leben! Wir haben hier den Schlüssel für unsere merkwürdigsten und eigenartigsten Gefühlserlebnisse! Für unseren Schauder angesichts der Leiche, der Statue und der Wachsfigur. In den Schriften der Romantik, vor allem aber bei Poë und Hoffmann spielen Doppelgänger, Marionetten, Wachsfiguren und

Automaten ihre unheimliche Rolle. Denn an ihnen erleben wir diese Angst vor dem Erstarren in der Identität, das Gegenstück zu jener anderen Angst vor der Durchbrechung oder dem Verlorengehen der Identität, — zwei Zustände, die dem seelischen Wechselspiel von Gegenahmung und Mitahmung entsprechen dürften.*) Der Schauder vor der festgeronnenen menschlichen Stimme, welche das Echo zurückwirft, die Angst des Gespensterglaubens und das bange Gefühl bei jeder anthropomorphen Wahrnehmung, (die uns doch andererseits gerade das Vertraute in der äußeren Welt wiederspiegelt, und darum auch Gefühle von Sicherheit, Bekannt- und Zuhausesein vermitteln kann) — all diese Bangigkeiten steigen aus der gleichen Quelle: nämlich aus der Identitäts- oder Erstarrungsangst. Darum kehrt in Sagen und Märchen so oft die Vorstellung wieder von zwei Zwillingsbrüdern, die einander so ähnlich sind, daß nicht einmal die Mutter sie unterscheiden könnte. Sie müssen einander in tödlichem Hasse bekämpfen, weil keiner im Anblick des anderen zu leben vermag, — ein Hinweis darauf, daß nicht das Verschiedenartige, (welches im Gegenteil Hingebungs- und Liebesgefühle erregt), sondern die Gleichartigkeit der Charaktere, Typen und Rassen die Wurzel des intensivsten Hasses zu sein pflegt. — Wenn nun aber der Bruch im Gegebenen, die Abkehr vom Empirischen und der Gegensatz zweier nicht auseinander ableitbarer Welten, der empirischen und der rationalen, die psychologische Urverfassung des sittlichen Menschen ist, dann müßte die absolute Lebensbejahung auch absolute Negation der Ethik sein. Die biologische Ethik, welche die Moral nur als psychologische Tatsache, nämlich als Vehikel des Machtwillens gelten lassen will, müßte konsequenterweise schließlich bei der Selbstaufhebung alles sittlichen Wollens und der

*) Vergl. Kap. 2 S. 148, Kap. 9 S. 393.

radikalen Sanktionierung des Schlechterdings-Gegebenen und Empirisch-Objektiven *stranden*. Indem sich Nietzsche in diese äußerste Konsequenz seiner einseitigen Werttheorie *verrennt*, erlebt er jenes Angstgefühl des Doppelseins, jene *Identitätsstarre*, welche uns nichts mehr übrig läßt, als entweder das Doppel-ich totzuschlagen oder aber als ein Säulenheiliger zu *enden*! Das prinzipielle *Vorurteil* der neuen Schönheitsmoral, daß der substanziale, ästhetische Wert (der „*Faktwert*") der Zielpunkt alles funktionellen oder praktischen Wertes, (des „*Aktwertes*") werden müsse — führt schließlich zur *Vernichtung* des Wollens und damit des *sittlichen* Wollens *überhaupt*! Indem Nietzsche dem Angstgefühl der Ichauflösung, der Dekadence der Selbstentgleitung und dem Selbstmorde altruistischer *Askese* entfliehen will — (Enderlebnisse, die ihm aus seiner *Jugend* und aus dem Schopenhauer-Wagnerschen Ideenkreise vertraut waren) — verfällt er der *schlimmeren* Selbstvernichtung des *Erstarrens* in Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Stabilität! Indem er das metaphysische Sein einem rastlosen Werden oder Geschehen *opfert* und alle Ontologie bekämpft, gleich wie Heraklit die Eleaten bekämpfte, — verfällt er schließlich einem *neuen* Absoluten. Der „*ewige Zirkel*" erstarrt in sich selber! In einem immer wiederkehrenden Leben *gibt* es keine „Entwicklung" und kein „Ziel" mehr! Unser Wille zu organischer Form oder Schönheit, — (eine Grundtatsache alles ästhetischen und religiösen Erlebens), — kann sich endgültig nur so befriedigen, daß das *Ganze* unseres Lebens als ein äußerster Zusammenschluß aller in der Zeit zerstückelter Momente stabilisiert wird. Unsere Angst vor dem Tode (welche nichts ist als der Ausdruck unseres Noch-Ungesättigt- und Unvollendetseins) flüchtet sich zuguterletzt in eine kosmische Einheitskonstruktion; in „Gott". Bei Nietzsche aber vollzog sich diese äußerste Synthese eben in der Idee eines *ewigen Kreislaufs*, welcher nur für das Bewußtseinsauge in den zeitlich rhythmischen Tanz wechselnder Gestalten

auseinanderfließt. Nur für das Bewußtsein ist das Leben Wellenspiel zwischen Berg und Tal. Aber was unter dem Aspekt der Zeit eine Entwicklung zu sein scheint, das ist an sich selber starr, ewig und selbstgenug. Damit aber sind alle Ziel-, Zweck- und Wertgedanken ausgeschlossen. Sie setzen den Gegensatz von Tod und Leben voraus. Dieser Gegensatz aber ist in Nietzsches Einheitskonzeption völlig sinnlos geworden. Und so stehen wir zuguterletzt vor demselben Dilemma, vor welchen schon der Tiefsinn des ältesten Mythus Halt macht. Im Garten des Paradieses wachsen zwei Bäume! Der „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen" und der andere „Baum des ewigen Lebens". Aber nur von ihrer einem kann der Mensch essen. Denn das Erkennen des „Guten" oder „Bösen" ist schlechterdings gebunden an die Tatsache, daß dieses Leben nicht ewig ist. Oder anders gesagt: alle Ethik ist Korrelat zu der Tatsache des Untergangs oder Todes! — Indem nun aber Nietzsche die Bejahung des Lebens in ewiger Wiederkehr zum letzten Postulate der optimistischen Ethik macht, hebt er alle Ethik auf. Er hat sich verstiegen. Es gibt keinen Ausweg mehr! Das Vergangene erzeugt Zukunft und Zukunft verzehrt die Vergangenheit. Der „religiöse" Mensch blickt zurück, der „soziale" blickt voran. Dort liegt der Wille zur Vereinheitlichung; hier Wechsel und Bewegtheit. Beides aber ist Trug und Traum. Das Leben ist eindeutig geworden. Lebendig aber ist nur, was sich widerspricht.... So strandet Friedrich Nietzsche an der Undeckbarkeit seines Wissens und seines Lebens. Der gebundenste züchtigste Mensch endet als Gedankenwüstling: dissolut und desolat. Sein maßlos unergründlicher, blutarmer Reizhunger erfriert in sich selbst. Wie der indische Derwisch dreht sich diese Gedankenekstase immer noch im Kreise und wieder im Kreise, bis der arme Menschenleib verbraucht ist. Er hat sich hintersonnen. Er hat sich zu Tode seziert. Nichts bleibt übrig aus den seltenen Entzückungen zartester Gefühlstöne,

aus unermeßlichem Sprachreichtum, aus Formkleinodien und spätester Kunst der deutschen Laute, als eine bodenlos plumpe vérité de fait. Dieses stumpfsinnige Verzicht auf Zweck, Ziel, Ende und Wert; auf Helfen und Tat, auf jegliches Wollen! Denn die absolute Bejahung des „Objektiven" ist der sicherste Selbstmord. Alles das, was im Gefühl wahr und recht ist, das ist objektiv unwahr und ungerecht. Oder umgekehrt: Das objektiv Seiende inhibiert die Nuance und negiert die Besonderheit jedes Eigenlebens. Wir sitzen in der Zwickmühle. Wenn mit der Vernichtung ihrer menschlich-ethischen Bedeutung auch die Welt unzugänglich unfaßlicher Absolutheit nicht aufgehoben ist, unser Interesse an dem, was bleibt, ist doch sicherlich aufgehoben. Und damit unser Leben, unsere Lebenswelt!! Dumpf versteint, ohne Lust und selbst ohne Fähigkeit zu einem Schmerze, beugen wir uns vor dem ewigen: So ist es. So bleibt es. So soll es sein. Ita est ergo ita sit. Die moderne amerikanische Philosophie nennt das: Pragmatismus. Jeder hat recht, so lang er lebt und ist er tot, dann ist er eben ausgemerzt. Denn Wollen und Ziele der Menschen arbeiten nicht am Seienden, sondern sind das Allein-Seiende. Und das, das wäre nun das ganze, ganze Resultat unseres tiefsten Ethikers, unseres herrlichsten Menschen. . . .

Nach der Voll-endung Roms soll auf dem Forum ein furchtbarer Erdspalt aufgeklafft sein, aus welchem unterirdisches Feuer hervorleckte, das die kaum erbaute Stadt vernichten wollte. Da aber soll der edelste und beste Römer freiwillig hinabgesprungen sein, um neidische Götter zu versöhnen und die erhabenste Schöpfung der Menschenarbeit zu erretten. — Unsere philosophie-psychologischen Untersuchungen stehen vor einer letzten Frage! Wie kommt Nietzsche dazu, eben den Gedanken, den er in seiner „stillsten Stunde" als Bankerott aller Ethik erkennt, den er jahrelang mit sich

herumträgt und der Welt zu verkünden sich *scheut* — gleichwohl zum *Prüfstein* seiner Ethik, ja zu ihrem Zwangspostulate zu machen, an dessen Akzeptierung sich *bewähren* soll, ob ein Mensch das Leben liebt, bejaht und fördert, oder aber zu dem nihilistischen, skeptischen und degenerierten Typus der *Vergangenheitsmenschen* zu rechnen sei? Wie kommt Nietzsche zu seiner intellektuellen Selbstaufopferung?

Indem ich diese Vorträge wieder durchlese, befinde ich mich in Oberbayern, unter den Kastanien des alten Klosters Schäftlarn. Mir gegenüber liegt die Eingangspforte zu einer kleinen Metzgerei. Ein kräftiges, gescheckte Kälbchen wird soeben zur Schlachtbank geführt. Es läßt sich willig bis an das unheimliche schwarze Tor treiben. Dann bleibt es angewurzelt stehen; mit stieren, verglasten, geängsteten Augen! Es hebt die Nüstern, als ob der Blutgeruch aus dem Schlachtraum ihm entgegenschlage. Zwei kräftige Metzgerburschen prügeln auf das Kälbchen los. Sie verknoten seinen Schwanz, damit der Schmerz es vorantreibe. Sie schlagen mit Ochsenziemern auf die empfindliche Hinterferse. Sie drängeln und stoßen nach vorn! Aber alles ist umsonst! Und plötzlich ein Schrei, gerade als wenn ein Kind schreit. Das Kalb senkt den Kopf und geht freiwillig und ohne Zögern über die entsetzliche Schwelle. Und es scheint, als ob das *freiwillige* Unterliegen auf das Tier wie momentane *Erlösung* wirkt, gleich als ob es fühlen könnte: „Schicksal, ich folge dir, denn täte ich es *nicht*, ich müßt es ja *doch*, aber *unter Tränen*.“ Der Metzger kann es nun ja wohl nach einem *Rechtssatz* schlachten. Volenti non fit injuria ...

Was ich hier vor mir sehe, ist das *Gleichnis* alle jener Erlebnisse, in denen der Mensch seiner *Freiheit* und *Aktivität* gewiß wird. Wir alle befinden uns in der Lage armer Sünder,

welche nicht wissen, ob sie in der nächsten Stunde leben gelassen werden und darum schließlich das Unvermeidliche wollen, und als ein abgekürztes Verfahren den Tod durch eigene Wahl ihrem langsamen Totgequältwerden vorziehen. Denn jenes Gefühl der Freiheit, welches jede Reaktion begleitet, in der wir uns „aktiv" fühlen, kommt dadurch zustande, daß wir die Fähigkeit haben, etwas, was doch ohnehin und von vorhinein geschehen muß, schließlich auch in unser „Wollen" zu wandeln. — In dieser Erwägung liegt die Rechtfertigung eines Gedankens, der bei Nietzsche immer wieder auftaucht, nämlich jenes Gedankens, daß der freiwillige Tod der Gipfel all unserer Autonomie sei! Nun kann aber freie Todeswahl nur der Ausgang des gebrochenen Lebenwillens sein. Und Nietzsche hat doch gerade die Ungebrochenheit des Willens und eine absolute Bejahung des Lebens ohne Hintergedanken und Hinterzwecke für das Wesen aller Sittlichkeit erklärt. Es soll, (so sagte er,) nicht das Gegebene einem „höheren" Leben geopfert, sondern schlechterdings und auf immer bejaht werden. Somit wirbelt Nietzsche aussichtslos in einem entsetzlichen Gefühlskarussell! Einmal erkennt er an, daß eine absolute Bejahung, der Stillstand des Lebens und der Untergang aller Ethik ist. Sodann aber sieht er wieder den Gipfel der Ethik in einer Bejahung, welche doch zu Selbstvernichtung hinführt. Ein furchtbarer Schauder durchrüttelt ihn bei dem Gedanken, daß alle Existenzen gleich Don Quichotte in einem fruchtlosen Kreislauf sich abmühen. Und andererseits fordert wieder der Stolz und die Selbstachtung des Höhenmenschen ein unbedingtes Ja zu der Ewigkeit all seiner Taten. Seine radikale Wiedergeburt muß jeden Possibilismus und Opportunismus ausschließen! Damit aber begeht er einen geistigen Selbstmord. Auf dem Gipfel der Philosophie klafft ein trostloser Schlund, den die Menschheit nur dadurch überbrücken kann, daß sie sich selbst hineinstürzt.

Sobald das Gebäude fertig ist, zeigt sich, daß das Fundament zu locker war. Und damit der Boden Haus und Bewohner noch trage, hebt der Baumeister Stein um Stein ab, die er mühevoll zusammenschleppte, wirft sie jauchzend in die Flamme und springt schließlich selber hinterdrein. Nun kommt die „Hochzeit für Licht und Finsternis!" Das ewige Leben wandelt sich in unergründlichen Tod! Die letzte Konsequenz der Wahrheit wird zum Wahnsinn! . . .

Nichts ist dir gewiß als dies unentrinnbare Leben. Ihm entkommst du nicht. Aber es ist unwahrscheinlich, daß es außer dir Entwicklungen, Fortschritte, Ziele gibt. Und wenn es dergleichen gäbe, so ließe sich von dem Allem doch nur Dieses sagen: Es kommt immer — ganz anders. Du willst Gutes tun; du schaffst Gräber. Du tatest Schlimmes und du schufest Leben. Wir wissen nichts davon. Wir sollten weniger „heroisch" sein. Seien wir Menschen. Wir sollen uns helfen. Sie haben dich alle nötig. Und was geht dich schließlich das „Endziel" an? Es gibt nichts als die Wahrheit dieses Augenblicks. Aber wenn dem so ist, wenn es nur einen Gott gibt: Leben, dann ist am göttlichsten, der es fröhlich fortzuschenken fähig ist. Denn was lebt eigentlich, wenn nicht die großen Toten? Heute und immer! Wenn Etwas leben soll, dann muß man eben daran sterben. Es gibt ein merkwürdiges Gedicht von Seneka. „Schlagt mich lahm und blind; haßt mich; werft mich in eure Kerker; schmäht mich; zermartert mich — si vita superest, bene est, wenn ich dabei noch am Leben bleibe, dann erträgt es sich ja." Eine tiefe Wahrheit. Aber derselbe Seneka sprach das viel tiefere Wort: qui potest mori non potest cogi. . . .

Auf Celebes findet sich eine merkwürdige psychologisch tief begründete Sitte: Das Amoklaufen. Es ist der anständige Weg, sich aus einer schwierigen Lage zu befreien. Glaubt ein Mann,

daß er sein Leben verspielt hat, daß er nicht mehr fortleben kann, so packt er sein Kris, läuft durch Mangkassar und sticht mit dem Rufe „Amok! Amok“ jeden nieder, der ihm in den Weg kommt. Er rächt sich an der Gesellschaft. Dafür aber rächt sich die Gesellschaft wieder an ihm. Flinten, Messer und Speere werden auf ihn gerichtet und so stirbt er, überwältigt von vielen, mitten in den wahnsinnigen Erregungen des Kampfes auf Tod und Leben. Diese Art des freien Todes, die man auch dem Verbrecher zugesteht, gilt bei den Malayen für ebenso ehrenhaft, wie in Japan das Harakiri oder im alten Rom der Sturz in das Schwert. Wie viel gefühlstiefer diese Auffassung des Naturmenschen als unsere vulgäre Verdammung des Selbstmörders! Keine Frage, daß künftige Jahrhunderte dem freiwillig Sterbenden bei seinem Vorhaben Staatsschutz und Staatshilfe gewähren und den aktiven Tod erleichtern werden! Er ist der Notausgang, durch welchen sich die sittliche Freiheit und tiefste Würde des ohnehin verlorenen Menschen errettet. Immer dort, wo Schicksal oder Ehrgefühl ein Äußerstes abnötigen, ist der letzte Ausweg des zertrümmerten Menschen der, daß er freiwillig tut, was zu tun er doch innerlich gehalten ist. . . . [In einer Reisebeschreibung finde ich einen gräßlichen Bericht von drei Menschen, die auf eine Klippe geraten, dem Hungertode entgegengehen. Da bietet sich der Älteste von ihnen den andern zur Nahrung an. Sie amputieren ihm die Arme. Dadurch erhalten sie sich einige Tage, nach deren Verlauf sie von einem Schiffe bemerkt und gerettet werden. Nun stelle man sich vor, daß alle drei am Leben blieben und frage sich, in welches Gefühlsverhältnis wohl der Krüppel, welcher sich opferte, nun zu den beiden anderen geraten sein mag, die durch Annahme solchen Opfers an ihm zu Henkern wurden? — Es ist dieses das komplizierte Problem des Ritters Delorgue, welcher innerlich gezwungen ist, jedes letzte Opfer zu bringen, damit aber

unfähig wird, zu verzeihen, daß solches Opfer akzeptiert wird.] ... Hier aber frägt sich nur Eines: Wie kommt der Tapfere zu seiner Selbstaufopferung? Der springende Punkt in der Psychologie aller Selbstaufopferungen ist allemal dieser, daß ein sittlicher Mensch im äußersten Falle eben das zum Inhalt eines freien Willensentscheides macht, was im Grunde nur in der Konsequenz seines Handelns, seines Gefühls oder seiner Einsicht liegt. So aber steht es nun auch im Ausgange Nietzsches! Der persönliche Untergang ist (so paradox das auch klingt) die letzte Konsequenz einer absoluten Lebensbejahung! Den letzten Sieg erringt die unheimliche Folgerichtigkeit dieses großartigen Denkers eben dadurch, daß sie in der Bejahung des Lebens auch den Tod und im völligen Stillstand noch das Leben bejahte....

Abschluß.*)

Als im Jahre 1900 am wichtigsten Gedenktage des deutschen Volkes, am 28. August, der größte Philosoph unseres Zeitalters auf dem Kirchhofe des sächsischen Dörfchens Röcken bei Lützen in die Erde gelegt wurde, unmittelbar an der weißen Wand der —

*) Die Leistungen der deutschen Nachfolge Nietzsches sind ihrer kompleten Gleichgültigkeit entsprechend in diesem Buch mit barmherzigem Schweigen übergangen. Indessen mag hier jenes komisch furchtbare Satirspiel nach der Tragödie zum Schluß wenigstens erwähnt sein. Das Erbe Nietzsches wurde bald Staffage für allerlei findige und windige Figürchen. Ein talentvoller Seifenagent, Herr Naumann; Herr Zerbst, eine Nietzschekarikatur aus Honigkuchen; Herr Lichtenberger, ein eleganter Raisonneur; der gottbegnadete, orakulöse Wunderrabbi, Herr Steiner; endlich gar Herr Ernst Horneffer, perorierender Religionsstifter und Spezialist für dionysische Räusche und Griechentum in Frack, solche Art liebe Menschenkinder haben gesorgt, schwerste, feinste Probleme billig zu vergröbern und Nietzsches geheimen Garten in Volksweide zu überführen.

Kirchenmauer, da trat nach vielen geschmacklosen Worten weiser und gelehrter Männer auch ein unbekannter junger Mensch an das offene Grab, irgend ein deutscher Student, um dem Toten wenige schlichte Dankesworte nachzurufen im Namen der gegenwärtigen Jugend. Er dankte Friedrich Nietzsche als dem Erzieher unserer Generation. Denn die Kämpfe, welche Nietzsche kämpfte, sind die unseren. Die Kontraste, denen er erlag, der Gegensatz ästhetisch-religiöser und sozial-ethischer Impulse, substanziellen und funktionellen Wertes, ist der Konflikt unserer Zeit und in irgend einer Form müssen wir alle durch ihn hindurch. Kein Philosoph kann uns dabei besserer Halt werden, ein besserer Schutz gegen alles Zuchtlose und Schwächliche, alles Halbe und Gemeine! Keiner freilich macht uns das Leben so schwer! Keiner fordert gleich strenge Auffassung und Führung unseres Lebens. Denn für ihn ist das individuelle Leben nur die harte Schule der Selbstbestimmung und Selbstkultur. Strebe ich denn nach meinem Glücke? ich strebe nach meinem Werk! so spricht eine neue Pflichtenlehre, deren Blickpunkt zwar ein anderer geworden ist, die aber an Strenge und Erhabenheit den alten Lebenslehren nicht nachsteht. Wer freilich kann wissen, zu welchem Mißverständnis auch die beste Wahrheit im Munde derer wird, die für sie nicht reif sind, oder die für Interesse und Bequemlichkeit nur einen Deckmantel suchen? Auch Wissenschaft ist Kunst! Sie steigt aus unserem Blut, aus unserem Leben. Sie ist kein passives Ereignis, sondern menschliche Wirkung und befreiende Tat. Somit wissen wir nicht, was in letzter Objektivität wahr oder falsch sei, denn alles bestimmt die Stunde, das Zeitalter und die Umgebung, bestimmt das nunc et hic, das Gefühl und die Wahrheit eines jeden Augenblicks, und es bleibt uns nichts übrig, als blind zu vertrauen, daß irgendwo und in irgendwem alles und jedes zu seiner Reife komme! Wir dürfen aber nicht den Schmied verantwortlich machen, wenn sein Meisterstück irgend-

wo Schäden stiftet. Käme es in eines Kindes Hände, dann werden sie sich zerschneiden. Fällt es in die Hand eines Verzweifelten, dann kann er das Schwert gegen sich selber kehren. Aber der Tapfere wird mit ihm seine Feinde bestehen ... Ich muß am Schluß dieser Vorträge zurück an eine Nachmittagsstunde denken, in der ich, ein unberatener, junger Mensch vom Hause Goethes kommend, die lange, steile Luisenstraße in Weimar hinanstieg, um das andere Haus zu sehen, in welchem damals Nietzsche lebte. Ich habe keine bestimmte Erinnerung davon. Ich sehe graue tote Felder, rote und gelbe Ziegel, einen fernen Turm, ein kleines bäuerliches Wirtshaus mit einem Garten, darin viele Tiere waren und viele spielende Kinder. Matte, fahle, zitternde Farbe. Niedere Hügel. Naher Herbst. Da saß ich zweifelnd und unwissend, auf einem Feldstein. In das Haus zu treten wagt ich nicht. Einige Jahre später ging ein anderer denselben Weg. Ihm danken wir Verse, mit denen ich jetzt diese Vorträge schließen will:

Schwergelbe Wolken ziehen überm Hügel
Und kühle Stürme, halb des Herbstes Boten
Halb frühen Frühlings. . . . Also diese Mauer
Umschloß den Donnerer!? — ihn, der einzig war
Von Tausenden aus Rauch und Staub um ihn!? —
Hier sandte er auf flaches Mittelland
Und tote Stadt die letzten stumpfen Blitze,
Und ging aus langer Nacht zur längsten Nacht?!

Blöd trabt die Menge drunten. Scheucht sie nicht!
Was wäre Stich der Qualle, Schnitt dem Kraut?
Noch eine Weile walte fromme Stille
Und das Getier, das ihn mit Lob befleckt
Und sich im Moderdunste weiter mästet,
Der ihn erwürgen half, sei erst verendet!
Dann aber stehst du strahlend vor den Zeiten
Wie andre Führer mit der blutigen Krone.

Erlöser du! selbst der Unseligste —
Beladen mit der Wucht von welchen Losen
Hast du der Sehnsucht Land nie lächeln sehn?
Erschufst du Götter, nur um sie zu stürzen,
Nie einer Rast und eines Baues froh?
Du hast das Nächste in dir selbst getötet,
Um neu begehrend dann ihm nachzuzittern
Und aufzuschrein im Schmerz der Einsamkeit.

Der kam zu spät, der flehend zu dir sagte:
„Dort ist kein Weg mehr über eisige Felsen
Und Horste grauser Vögel, — nun ist not:
Sich bannen in den Kreis, den Liebe schließt!“ . .
Und wenn die strenge und gequälte Stimme
Dann wie ein Loblied tönt in blaue Nacht
Und helle Flut — so klagt: sie hätte singen
Nicht reden sollen diese neue Seele!

Nachworte.

Das Märchen raunt: dem Mörder ist ein Fluch.
Die Toten bluten. Er soll nicht verweilen.
Nimm dich in acht vor diesem stummen Buch!
Sahst du wohl bluten seine toten Zeilen?

Seied anmutig im Geben. Seied keusch im Wort. Seied naiv. Seied innig. Scheinet fröhlich und getrost. Und geht es nicht, so seid tapfer. Ihr sollt eine Manier haben und sollt anders sein als die andern. Aber nicht Maniriertheit, nicht laute Kakozelie. Es sei Arbeit daran, aber kein Schweiß. Denkt methodisch, aber nicht über Methode. Euer Wort sei Haut, aber kein Panzer. Es ist leichter, ein „grundlegendes Lehrbuch" schreiben, als die Pointe zeigen. Scheuet nicht Dunkelheit, aber bemüht euch zu schlichter Klarheit. Es steht im ersten Evangelium: „kommt es aus Gott, dann kommt es von selber." Habe Ehrfurcht und bedenke, daß die andern immer klüger sind, viel stärker, viel notwendiger. Aber zugleich bedenke, daß du morgen nicht mehr dabei bist, übermorgen, für immer verweht. Das gibt dir die Pflicht, nichts ungesagt zu lassen. Scheulos, keinem zu Gram, keinem zu Gefallen. Es ist dein Leben. „Und nun, ihr Guten, findet euch ab" . . . Als ich diese Worte sprach, hört ich aus dem Publikum: „Das ist zu philosophisch. Das ist Fachwissenschaft. Das geht uns nichts an." Da sie aber gedruckt sind, sagen die Fachleute: „Das ist „Privatlyrik". Das ist nicht

philosophisch. Das geht uns nichts an.“ Was ist zu tun? Du mußt dir am Morgen sagen: „ich bin ja kein Künstler, sondern Gelehrter“. Aber am Abend: „nein, Gelehrter bin ich nicht, aber vielleicht Künstler.“

Eine wundersame Erfahrung erweist uns, daß der Einfluß, welchen ein Hypnotiseur auf sein Medium übt, nur gerade so weit reichen kann, als er sich seinerseits in Willens- und Gefühlsleben dieses Mediums einzulassen und umzuwandeln vermag. Jeder nun aber, der öffentliche Wirkungen irgend welcher Art ersehnt, steht unter dem Zwange dieses gleichen seelischen Gesetzes, daß er denen folgen soll, welchen zu gefallen er eben bestrebt sein muß. Und dieses sagt uns, daß es niemals Kämpfer gegen ihre Zeit noch Werke gegeben hat, die ein Mensch geschaffen hatte. . . . Die ungeheure Welt der Idee, die sich im ewigen Austausch neuer Erfahrungen und vorbestimmenden Gefühles im Laufe der Weltmyriaden aus Menschenliebe und Haß herausgehoben und zum Sozialgeist kristallisiert hat, die eherne Welt idealer Axiome, unabhängig von Zeit, Ort, Person, Erkenntnis, jene ultrakausale Welt, die wir einsehen und nicht leben, jene Welt Platos, allgültig und allverknüpfend, deren Mittler und Träger dennoch alle Milliarden Leiber waren, die im Boden modern, feine Gehirne, treue Augen und weiche Herzen, mit denen die Erde gedüngt und gepflastert wird, diese ewig fließende und in jedem ganz seiende objektive Welt des Zeit- und Weltgeistes, sie hängt über uns Einzelnen und all unserm Bewußtseinsleben, immer und nie, überall und nirgend, als die ungreifbare Atmosphäre, in der wir weben, leben und sind. Wir alle glauben zu schaffen und zu gestalten. Und sind doch nur Saitenspiel letzter Gesamtheiten und sind Geschöpfe jener Welt, die wir schaffen. Geschöpfe der Norm

und Form. Eigengestaltet durch Klima, Rechtssatzung, Blut, Interesse, Ort, Kultur. Was ihr dazu sagt und lehrt, was ich dazu sage und lehre, kommt es denn darauf an? Unser Eigenstes ist Zufall und Tag. Schon das Bewußtsein „Ich bin" ist etwas Neues gegenüber meinem Sein. Unser ist nicht Wahrheit. Unser ist nur Erkenntnis. Wir leben. Sie aber sind....

In der Kindheit hört ich von einem Knaben sagen; in ihm war starke, seltene und zarte Musik, aber er wurde in Gesellschaft und Zeit geboren, in welcher es keine Instrumente gab. Er konnte nichts beginnen. Denn je feiner die Musik im Menschen wird, um so feiner muß sein Instrument werden. Aber sind statt der Saite, auf der du spielen kannst, Steine, Holzklötze und Knittel dir vor Füßen gelegt, dann kannst du deine Kraft nur darin bewähren, daß du wuchtig abwehrst und kräftig zerschlägst. Einst soll der junge Michelangelo am Hofe der Medicäer sich zu einem Werke erboten haben. Da wurde ihm höhnend anbefohlen, im Park eine Statue aus Schnee zu bilden. Das hat er auch getan. Er hat sich willig dieser Arbeit unterzogen. Aber während die frierenden Finger brannten und Zornestränen im Auge blitzten, soll er verzweifelt gerufen haben: „Hätt ich Marmor!" ...

In grausame Zone verschlagen, in verhangen bleichem Dunkel, über uns das Sternenchaos, dessen Ahnung nichts übrig läßt als das Dreinergeben in die grenzenlose Gleichgültigkeit kleiner Menschenleben, kämpfend, aber nicht mehr hoffend, tapfer und todesgewiß, so erfriert in nördlichen Meeren das Schiff. Nur zuweilen in heimlichsten Nächten rüsten wir noch ein Mal die Flaschenpost. Auf kleinen Zetteln einen Namen. Hat er nicht gelebt? Ist er uns gestorben? Wir tun es in die törichte kleine Flasche.

Wir werfen sie in das große, große Meer. Mächtige See spült sie davon. Sie sinkt wohl zugrunde. Da wächst dann das Geschlinge fabelhafter und märchentoller Welten über sie dahin. Und die Jahrtausende ziehen vorüber. Oder vielleicht treibt sie vorbei an einem bessern Schiff. Aber keines nimmt sie auf. Vielleicht, aber es ist nicht wahrscheinlich, spielt Laune der See gerade sie an gesegneten Strand. Da wächst in holden Lüften ein Kind. Lächelnd entschlief es am Gestade. Und die alte Sonne wärmt es. Und das Meer rauscht ihm sein Geheimnis. Und salziger Seewind wirft tändelnd ihm vor Füße, was aus einem Leben übrig bleibt. Die Form zerschlagend findest du Namen. Grüße. Du verstehst sie nicht. Es ist fremde Sprache, Kind. Aber wohl leiser Schauer ergreift dich im Ahnen verschollenen Wollens. Es sei das deine. Sei gegrüßt, ungekannter Erbe.

Frühere Schriften von **Theodor Lessing**:

Komödie, 2 Bände, 1892 (unter dem Pseudonym Th. Lensing). Leipzig. M. Altmann.

Laute und leise Lieder. Jugendgedichte, 1888—1894. Leipzig. M. Altmann.

Einsame Gesänge. 1898. Dresden. E. Pierson.

Dramen. (Christus und Venus, Recht des Lebens, Nationen.) Nur als Manuskript gedruckt. Rubinverlag, München, 1894 und 1895.

Maria Bashkirtseff. Studie. Oppeln. G. Maske, 1899.

Tagebücher Maria Bashkirtseffs (Einleitung und Anhang).

Die nicht angeführten Schriften sind aus dem Buchhandel zurückgezogen. Von den angeführten dürfen nur noch die wenigen restierenden Exemplare verkauft werden.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Vor kurzem erschien in **dritter Auflage**:

Kant

Sein Leben und seine Lehre

Von

Dr. M. Kronenberg

Dritte revidierte Auflage

Mit einem Porträt Kants nach Döbler

8°. XII und 409 Seiten. Geh. M 4.— geb. M 4.80

Aus den Besprechungen:

Frankfurter Zeitung: „Schon einige Male hat man versucht, Kant gemeinverständlich darzustellen, aber noch nie mit solchem Glück wie Kronenberg. Kein Wort des Lobes ist zu viel für die Art, wie der Verfasser die schwierigsten philosophischen Probleme dem Laienverständnis nahe bringt und Interesse für die innere Entwickelung Kants zu erregen weiß."
Preußische Jahrbücher (Dr. Ferd. Jacob Schmidt): „Das Buch hat sich viele Freunde erworben und mit Recht, denn es gehört zu den nicht allzu zahlreichen Publikationen, welche das halten, was sie versprechen ... Es ist in ausgezeichneter Weise geeignet, die erste Bekanntschaft mit den schwierigen Lehren Kants zu vermitteln."
Literarisches Zentralblatt: „Als populäre erste Einführung in des Königsberger Philosophen „Leben und Lehre" steht das Werk Kronenbergs gewissermaßen einzig in seiner Art da und wird auch fernerhin seinen Platz behaupten."

Ferner ist soeben erschienen:

Ethische Präludien

von

Dr. M. Kronenberg

Geh. M 5.— Eleg. geb. M 6.—

Wie der Verfasser im Vorwort sagt, bildet die Ethik eine Einheit tragender Prinzipien, welche unabhängig von allen Satzungen und Autoritäten aus dem reinen Quell des Geistes entsprungen, imstande wäre, das ganze menschliche Leben mit allen seinen mannigfachen Erscheinungsformen und dem ganzen bunten Wechselspiele seiner oft so feindlich gegen-

einander gespannten Kräfte zu umschließen, innerlich zu durchdringen und zu erleuchten. Von einer solchen Ethik aber sind wir noch weit entfernt, wenn auch sichere Grundlagen zu ihr bereits vorhanden sind. Der Verfasser nennt daher seine Schrift Präludien, d. h. Vorklänge zu dieser vollkommenen Ethik der Zukunft.

Wir können aus den uns trotz des neuerlichen Erscheinens schon zahlreich vorliegenden Besprechungen nur zwei heranziehen, deren Verfasser von verschiedenen Standpunkten aus zu gleichem Lob über das bedeutende Buch gelangen.

Professor **Julius Stern** schließt ein längeres Feuilleton in der „Frankfurter Zeitung" mit folgendem Satz:

„. . . Wer überhaupt Zeit und Neigung findet, diese neue Probe von der bei aller Tiefe doch jedem Denkenden zugänglichen und Genuß bereitenden farben- und klangreichen Darstellungskunst des Mannes, der uns — neben anderem — die gelesenste, weil in gutem Sinne volkstümlichste Kantbiographie geschenkt hat, zu lesen, der wird entdecken, daß diese „Ethischen Präludien" deshalb so sehr zeitgemäß sind, weil diese Töne, in der Gegenwart und dem Drange der Wirklichkeit angeschlagen, doch nicht in dem wirren Stimmengebrause der Zeit untergehen, sondern eben von diesen unholden, chaotischen Klängen ablenken und durch ihre Stärke und Weichheit in der Seele des sinnenden Lauschers das Bild einer besseren Zukunft erstehen lassen. Und nicht nur ein schönes Buch wird er finden: er wird dahinter einen Mann entdecken, der mit der kraftvollen Milde und sonnigen Klarheit des philosophisch und historisch geschulten Denkers alle in der Gegenwart wirkenden geistigen und sozialen Mächte bis in ihre Entstehung hinauf erleuchtet und die daraus quellenden ethischen Entwicklungsmöglichkeiten und -wahrscheinlichkeiten der Zukunft mit der Vorsicht und Bescheidenheit des wahren Weisen andeutet; einen Mann also, der zum ethischen Ratgeber und Wegweiser geschaffen ist."

In der konservativen „Leipziger Zeitung" schreibt **E. Wolfram**:

„. . . Kronenberg erhofft eine Ethik ferner Zukunft, eine Allethik, thronend im Herzen der ganzen Menschheit, eine Ethik, die dem, was wir heute so nennen, ähnlich sein wird wie der blühende, reife Mann dem törichten Kinde von ehedem. Vorklänge einer solchen Zukunftsharmonie sollen die Essays und Skizzen dieses Werkes sein, das in drei Teile zerfällt: in historische Charakteristiken, in Betrachtungen über Individualethik und über Sozialethik. In klarer, objektiver Darstellung läßt der Autor die Heldengestalten der Selbstdenker am Leser vorüberziehen, jene führenden Seelen der Neuzeit, die sich heiß um das Problem der Ethik bemühten, jener wahren Ethik als Synthesis des Emporstrebens von Herz und Intellekt. In sachlicher Weise, ohne dem Urteil des Lesers Gewalt anzutun, macht Kronenberg den, der sich seiner Führung anvertraut, mit der ethischen Gedankenevolution des letzten Zeitalters vertraut und gibt ihm einen Einblick in die Lebensarbeit von Männern wie Kant, Goethe, Nietzsche, Schleiermacher, Feuerbach, Giordano Bruno, Rousseau und Emerson. . ."

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Neue Erscheinungen:

Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens

Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden.

Von

Dr. phil.

Rudolf Unger

Preis M 6.50

„. . . Wer es liebt, einer verwickelten und widerspruchsvollen Persönlichkeit auf den Grund zu kommen, der wird dem Verfasser gern auf den verschlungenen Pfaden seiner umsichtigen Untersuchung folgen." (Kölnische Zeitung.)

„. . . So sucht der Verfasser, den ein scharfer psychologischer Blick und feiner historischer Takt auszeichnen, die richtige Mitte zu halten zwischen der tendenziösen Verherrlichung Hamanns durch Kreise, die ihn mit Unrecht zu ihrem geistigen Ahnherrn stempeln und den verständnislos absprechenden Urteilen gewisser „liberaler" Literarhistoriker." (Schwäbischer Merkur.)

Die Realität der Gottesidee

Von Prof. Dr. **Gustav Claß**

Kart. M 2.—

„Claß vereinigt in eigenartiger Weise transzendentale, spekulative und historisch-empirische Tendenz . . ."
(Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland.)

„. . . Eine sehr feine, durch ihre ruhige, abgeklärte Haltung wie durch ihren warmen religiösen Ton gleich ansprechende Untersuchung. . ." (Der alte Glaube.)

„. . . überall jene Reinlichkeit und Selbstzucht des Denkens, die über jeden Schritt auf dem Weg, jeden gewonnenen Fortschritt genau Rechenschaft gibt, die einen Gedanken nicht fallen läßt, ohne ihn zu Ende gedacht zu haben. . ."
(Deutsche Literaturzeitung.)

„. . . Die Auseinandersetzungen über den kantischen Imperativ sind geradezu brillant und reich an Pointen und Schlagern. . ."
(Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.)

Wissen und Glauben

Sechzehn Vorträge

Von Dr. **C. Güttler**
a.o. Professor an der Universität München

2. umgearbeitete Auflage

Preis geheftet M 3.—, gebunden M 4.—

„Güttlers Standpunkt ist der heutzutage einzig mögliche des Kritizismus, der eine schärfere Sonderung vornimmt zwischen dem, was als tatsächlich erwiesen und dem, was nach logischen Gesetzen und empirischen Wahrnehmungen nicht bewiesen werden kann. . . Wir scheiden von dem überaus anregenden, gedankenvollen und gründliche Wissenschaftlichkeit mit wohltuender idealer Gesinnung und warmer Begeisterung für alles Schöne und Gute vereinigenden Buche mit dem Wunsche, daß es recht vielen Lesern denselben hohen geistigen Genuß bereiten möge wie dem Referenten." (Münchener Neueste Nachrichten.)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München

Neue Erscheinungen (Fortsetzung):

Johannes Volkelt, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Ästhetik des Tragischen 2. Auflage

Geheftet M 9.—, gebunden M 10.—

„. . . Hier haben wir es nicht mit einem Buche zu tun, in welchem ästhetischer Doktrinarismus uns anlangweilt." (Adolf Matthias in der Düsseldorfer Zeitung.)
„. . . Volkelt, der mit eindringendem Scharfsinn, feinstem Zergliederungsvermögen und unbestechlicher Objektivität zugleich eine so umfassende Kenntnis insbesondere auch der neueren und neuesten Literatur vereinigt, wie sicher nur wenige unter den professionierten Philosophen." (Artur Drews in den Preußischen Jahrbüchern.)

System der Ästhetik (in 2 Bänden) Erster Band

Geheftet M 10.50, gebunden M 12.—

„. . . Ich bin überzeugt, daß das scharfsinnige mit reichstem Material versehene Werk, das uns die mannigfachsten Einblicke in literarische Strömungen verschafft, die gebührende Beachtung finden wird und zwar hoffentlich weit über die Grenzen der eigentlichen Fachwissenschaft hinaus." (Th. Achelis in der Gegenwart.)

Dr. H. Weber, Hamann und Kant

Ein Beitrag zur Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

Geheftet M 4.—, gebunden M 4.80

Dr. H. Weber, Neue Hamanniana

Briefe und andere Dokumente erstmals herausgegeben

Mit einer Faksimilebeigabe

Geheftet M 10.—

Früher erschien:

Dr. M. Kronenberg, Moderne Philosophen

Porträts und Charakteristiken (Hermann Lotze — Friedr. Albert Lange — Victor Cousin — Ludwig Feuerbach — Max Stirner)

Geheftet M 4.50, gebunden M 5.50

„. . . In einer Darstellungsweise, welche den Leser von der ersten bis zur letzten Seite fesselt, erreicht der Verfasser seine Absicht, mit diesen kurzen Monographien nicht nur zur Würdigung der einzelnen Philosophen, sondern des ganzen — etwa durch die Jahre 1825—1865 begrenzten — Zeitalters, dem sie angehören, beizutragen. Zugleich treten aber Persönlichkeit, wissenschaftlicher Charakter, Gesamtanschauung der einzelnen Philosophen in lebensvollen Bildern dem Leser entgegen. . . (Theologische Literaturzeitung.)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München

Dr. Albert Bielschowsky:

Goethe

Sein Leben und seine Werke
In zwei Bänden

Band I mit Gravüre: Tischbeins Goethe in Italien. 11. Aufl. 34.—37. Tauf. In Leinen geb. M 6.— (In feinstem Halbkalblederband M 8.50)
Band II mit Gravüre: Stielers Goethe-Porträt. 9. u. 10. Aufl. 27.—33. Tauf. In Leinen geb. M 8.— (In feinstem Halbkalblederband M 10.50)

Der Kunstwart:
„. . . Bielschowskys Goethe gehört in jedes Deutschen Haus, der überhaupt befähigt ist, Goethe geistig mitzubesitzen". . .
Hermann Oeser in der Christlichen Welt:
„. . . Bielschowsky nun läßt diesen freundlichen, gerechten, in einem gelösten Herzen das Leben allseitig berührenden Mann klarer erkennen als seine Vorgänger. Indem er versucht, Goethe zu erkennen, wie dieser selber sein Leben fühlte, inmitten zahlloser Außenweltsbeziehungen sein Leben fühlte, stellt er uns näher in die atmende Gegenwart des großen Mannes als irgend einer seiner Vorgänger oder gleichzeitigen Mitarbeiter."

Die Freunde von Bielschowskys Goethe-Biographie seien auf das folgende soeben aus dem Nachlaß der Verfassers herausgegebene Werkchen aufmerksam gemacht:

Friederike und Lili

von Dr. Albert Bielschowsky

Fünf Goethe-Aufsätze
Mit einem Nachruf und dem Bildnis des Verfassers
13½ Bogen. 8°, fein gebunden M 4.—

Inhalt: Nachruf von Gotthold Klee. — Friederike Brion. — Ueber Echtheit und Chronologie der Sesenheimer Lieder. — Goethes Lili. — Die Urbilder zu Hermann und Dorothea. — Lili und Dorothea.

„. . . Wie Goethe die Geliebten sah, so zeigt sie uns Bielschowsky. Denn was sie Goethe waren, das sind sie uns wert; nur durch ihn gewinnen sie für uns Dasein. Unberührt von der klatschsüchtigen Wühlerei, die nachmals Friederikens Erscheinung zu beflecken sich bemühte, stellt Bielschowsky die Liebliche vor uns hin; und die gesellige Lili reinigt er von dem voreilig ihr angehefteten Makel der Koketterie, der Goethes tiefe, lange Liebe zu ihr unbegreiflich machen würde. . ."
(B. Seuffert in der „Oesterreichischen Rundschau".)
„. . . Die fünf Aufsätze geben uns mancherlei Anregungen, daß wir in ihnen mehr als nur Goethische Geliebte sehen dürfen, sondern Offenbarungen zweier Seiten auch der Goethischen Natur selber. . ." (Julius Hart im „Tag".)
„. . . . Alle die großen Vorzüge von Bielschowskys klarem und schönem Stil treten uns auch hier entgegen, und wenn wir dies liebenswürdige, anmutig ausgestattete Bändchen zur Hand nehmen, begehen wir eine aus Freude und Wehmut gemischte Nachfeier des zu früh verstorbenen Verfassers, noch einmal lauschend der teuren Stimme des Verlorenen." (M. Dreßler in der Karlsruher Zeitung.)

Lillis Bild

Geschichtlich entworfen von Graf F. v. Dürckheim
2. vermehrte Auflage von Dr. A. Bielschowsky
Ein zierlicher Band, mit Porträt. Fein geb. M 4.—

Dieser auf Emanuel Geibels Anregung unternommene biographische Versuch des Grafen Dürckheim hat die Goethe-Literatur um einen anmutigen Beitrag bereichert und das liebliche Bild einer edlen Frau in seiner ganzen Reinheit wiederhergestellt.

Philos.H
L639
202594
Author Lessing, Theodor
Title Schopenhauer, Wagner, Nietzsche.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU